سلسلة أديان مقارنة

إبراهيم في السرديات

اليهودية - المسيحية - الإسلامية

قراءة حفرية في القرابة بين الأديان الإبراهيمية



نخبة من علماء الساميات

ترجمه عن الإنكليزية:

د. نبيل فياض

المركز الأكاديمي للأبحاث

إبراهيم في السرديات

اليهودية - المسيحية - الإسلامية

إبراهيم في السرديات

اليهودية – المسيحية – الإسلامية

قراءة حفرية في القرابة بين الأديان الإبراهيمية

المحررون

مارتن غودمان

جورج هـ . فان كوتن

وجاك ت. أ. م. فان روتن

ترجمه عن الإنكليزية

د. نبيل فياض

إبراهيم في السرديات: اليهودية – المسيحية – الإسلامية

Ibrahim in the narratives

المحررون: مارتن غودمان- جورج هـ. فان كوتن- وجاك ت.أ.م. فان روتن

تصميم الكتاب وغلافه :المركز الاكاديمي للأبحاث ـ التقويم اللغوي: أيمن بطحوش

الناشر:المركز الاكاديمي للأبحاث

العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-43-5

Email: info@acadcr.com website\\http://www.acadcr.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2017

nasseralkab@gmail.com

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 7611-2047

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com

الكتاب المساهمون

w.j Aerts

ويليم يوهان آيرتس،) من مواليد 26 شباط 1926 في أمستردام (باحث هولندي في الثقافة الإغريقية وأستاذ فخري في الدراسات البيزنطية واليونانية الحديثة في كليّة الفنون، جامعة غرونينغن، هولندا.

Jan N. Bremmer

ولد يان ن .بريمر في عام 1944 في غرونينغن في شمال هولندا .درس بريمر الكلاسيكيات والإسبانية في الجامعة الحرة، أمستردام .(1970-1962) في عام 1990 تم تعيينه لرئاسة الدراسات الدينية في كلية اللاهوت والدراسات الدينية من جامعة غرونينغن ، حيث أضحى عميد كلية ما يقرب من عشرة أعوام .(2005-1996) هو اليوم أستاذ فخري لتاريخ الأديان العام ودراسات الدين المقارن، كليّة اللاهوت والدراسات الإنسانيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Abraham p. Bos

إبراهام بي .بوس) ولد عام1943 ، بارن (هو أستاذ متقاعد في الفلسفة القديمة وفلسفة آباء الكنيسة في جامعة فريجي، أمستردام، وهو متخصص في فلسفة أرسطو .هو الآن أستاذ فخري للفلسفة القديمة وفلسفة الآباء في كليّة الفلسفة، الجامعة المفتوحة، هولندا .

Augustine Casiday

ولد الدكتور أوغسطين كاسيدي في شيفيلد، ألاباما، ثم انتقل إلى المملكة المتحدة في عام 1999.عمل محاضراً في آباء الكنيسة وفي اللاهوت التاريخي، قسم اللاهوت، والدراسات الدينية، جامعة ويلز، لاميبتر، المملكة المتحدة. وهو الآن محاضر في جامعة كارديف في كلية التاريخ والآثار، والدين.

Marten Godman

مارتن ديفيد غودمان) ولد في 1 آب 1953 في المملكة المتحدة (مؤرخ وأكاديمي بريطاني، متخصص في التاريخ الروماني والتاريخ والأدب اليهودي في العصر الروماني. وهو أستاذ الدراسات اليهودية، كلية الدراسات المشرقية، جامعة أوكسفورد، المملكة المتحدة.

Albert .L.A. Hogeterp

ألبرت. ل.آ. هوجتيرب، أستاذ مساعد في العهد الجديد والمسيحية الأولى، كلية اللاهوت الكاثوليكي، جامعة تيبلورغ، هولندا.

Anthory Hilhorst

أنتوني هلهورست، أستاذ فخري زميل في العهد الجديد وفي اليونانية الهلنستية، كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة غرونينغن، هولندا.

Gerald Howting

جيرالد هاوتينغ مواليد 1944 مستشرق بريطاني وباحث في الإسلام .وهو حالياً أستاذ فخري في تاريخ الشرق الأدنى والأوسط في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية(SOAS)، جامعة لندن، المملكة المتحدة، درس على يد برنارد لويس وجون وانسبرو، وحصل على شهادة الدكتوراه عام.1978

Moshe Lavee

موشيه لافي، جامعة حيفا، قسم التاريخ والفكر اليهوديين، عضو هيئة التدريس في الجامعة . متخصص بدراسات التلمود، الأدب الحاخامي، واليهودية المبكرة .محاضر في الأدب الحاخامي الأولي، قسم التاريخ اليهودي، كليّة الإنسانيّات، جامعة حيفا، إسرائيل.

Lautaro Roig Lanzillota

لاوتارو رويغ لانزيلوتا :أستاذ مساعد في العهد الجديد والدراسات المسيحيّة الأولى، ، كليّة اللاهوت والدراسات الدينيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Johan Leemans

يوهان ليمانس) دوفل،1965 ؛ دكتوراه (2001 أستاذ البحوث للمسيحية في العصور القديمة المتأخرة) تركيز خاص :آباء الكنيسة اليونانية(، كليّة اللاهوت، جامعة لوفان الكاثوليكية، بلجيكا.

Fred Leemhuis

كان فريد ليموهيس محاضراً في اللغة العربية في جامعة غرونينغن في الفترة من 1965 إلى .2007في عام 1989 نشر ترجمة هولندية جديدة من القرآن الكريم، والتي وصلت الآن إلى طبعتها الثالثة عشرة .فريد ليموهيس اليوم، أستاذ شرف في الإسلام، مع اهتمام خاص بالدراسات القرآنية، ممّول منStichting Groninger Universiteitsfonds ، كليّة اللاهوت، جامعة غرونينغن، هولندا.

Phoebe Makiello

فويب ماكايلو :درست اللاهوت المشرقي في جامعة أوكسفورد .وهي طالبة دكتوراه في اللاهوت، كوين كوليج، جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.

Florentino Garcia Martines

فلورنتينو غارسيا مارتينيز) ولد فيMochales ، اسبانيا في عام(1942 ، قس كاثوليكي سابق، وهو متزوج الآن .وهو خبير بارز في الأفكار المسيانيّة في مخطوطات البحر الميت. فلونتينو غارسيا مارتينيز اليوم، أستاذ شرف في الدين والأدب في اليهودية القديمة، مع اهتمام خاص بكتابات قمران، كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة غورنينغن، هولندا؛ أستاذ شرف باحث، كلية اللاهوت، جامعة لوفان الكاثوليكية، بلجيكا.

ED Noort

إي دي نورت :أستاذ فخري للأدب العبري القديم وديانة إسرائيل القديمة، كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة غرونينغن، هولندا.

Ronit Nikolsky

رونيت نيكولسكي، أستاذة دين مقارن في قسم دراسات الشرق الأدنى، وأستاذة مساعدة في ثقافات العالم القديم المتأخر، قسم اللغات والثقافات في الشرق الأوسط، جامعة غرونينغن، هولندا.

Karin B Neutel

كارن ب .نويتل :طالبة دكتوراه، كليّة اللاهوت والدراسات الدينيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Albertina Oegma

ألبرتينا أويخما :تحَضر شهادة الدكتوراة في أوتريخت، هولندا .متخصصة في الأدب الحاخامي، العهد الجديد، تاريخ اليهودية في العالم القديم

Mladen Popovic

مالدن بوبوفيتش :متخصص في دراسات مخطوطات البحر الميت، ورئيس معهد قمران في جامعة غرونينغن؛ وهو أستاذ مساعد في العهد القديم واليهوديّة الأولى، مع اهتمام خاص بقمران ومخطوطات البحر الميت، كليّة اللاهوت والدراسات الدينيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Pieter W. Van Der Horst

بيتر فيلم فان دير هورست :باحث وأستاذ شرف في دراسات العهد الجديد، أدب المسيحية الأولى، والسياق الهلنستي واليهودي للمسيحية الأوليى، قسم اللاهوت، كليّة الإنسانيات، جامعة أوتريخت، هولندا.

Brigit W . Van der lans

بريجيت فان در لانس، طالبة دكتوراه، كليّة اللاهوت والدراسات الدينيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Wout J. van Bekkum

فاوت ي .فان بكّوم، أستاذ اللغات والثقافات السامية، قسم اللغات والثقافات في الشرق الأوسط، كلية الفنون، جامعة غرونينغن، هولندا.

Gorge H. Van kooten

جورج ه .فان كوتن) مواليد (1969 أستاذ العهد الجديد والمسيحية المبكرة، وعميد كلية الدراسات اللاهوت والدينية في ليدن.

Bas Van Os

باس فان أوس، باحث مستقل، لوزدن، هولندا.

Jacques T.A. G.M. van Ruiten,

جاك ت .آ .غ .م .فان روتن :أستاذ زميل في دراسات العهد القديم والأدب اليهودي الأولي،متخصص في الأسفار اليهودية والمسيحية غير القانونية، كليّة اللاهوت والدراسات الدينيّة، جامعة غرونينغن، هولندا.

Joanna Weinberg,

جوانّا وايبرغ :محاضرة من جيمس ميو في العبريّة الحاخاميّة وقارئة في العبرية والدراسات اليهوديّة، كليّة الدراسات الشرقيّة، جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.

مترجم الكتاب

- من مواليد سوريا.
- حاصل على شهادة البكلوريوس في الصيدلة.
- مهتم بدراسة الأديان المقارنة.
- يتقن اللغات الإنكليزية - الألمانية - الإيطالية - العبرية.

من مؤلفاته:

- الشاعر المرتد عزرا باوند - دراسة حول فلسفته.
- يوم انحدر الجمل من السقيفة.
- أم المؤمنين تأكل أولادها - دراسة نقدية.
- النصارى: دراسة لاهوتية موسعة لهذه الطائفة المنقرضة.
- إبراهيم بين الروايات الدينية والتأريخية.
- فروقات المصاحف.

من ترجماته:

- التلمود البابلي: رسالة عبدة الأوثان.
- القصص الديني: حكايات الكتابية في القرآن، ترجمة عن الألمانية كتاب شباير إلهام.
- القرآن كتاب مقدس: ترجمة عن الإنكليزية آرثر جفري.
- حكايا الصعود: دراسة مجمعة من نصوص عديدة من الإيطالية والإنكليزية والألمانية لأسطورة الإسراء والمعراج.
- محمد نبي الإسلام: ترجمة عن الإنكليزية مايكل كوك.

فهرست المحتويات

مقدّمة المترجم

إبراهيم يقسم العالم: بين الشمولية والحصرية

"إبراهيم" هو الشخصية الأهم في التاريخ الديني الإنساني. كلام قد لا يوافق عليه كثيرون؛ خاصة من علماء الأركيولوجيا أو النقدية الكتابية [نقد الكتاب المقدّس]، من أتباع تيّار "الحد الأدنى"، الذين "يعتقدون" أن إبراهيم شخصيّة رمزية لا وجود لها في عالم الحقائق التاريخية، لا من قريب ولا من بعيد.- وإن كان غياب الدليل لا يعني دليل الغياب، وإن كنّا سنقدّم في هذا العمل الضخم دراسة تفصيلية حول الأسباب والأدلة التي يعتمدها أولئك الذين يرفضون إبراهيم كحقيقة تاريخية ويتعاملون مع تلك الشخصية الأهم من منظور المقاربة الميثولوجية.

في استعراضنا لأهم الشخصيات في الأديان التي نشأت في الشرق الأوسط أو بتأثير من أديان الشرق الأوسط، أي اليهودية، المسيحية، الإسلام والمورمونية، يتضح لنا دون أدنى شك أن إبراهيم هو أهمها – ومن هنا كان دافعنا الأهم على نقل هذا الكتاب الكبير المعقد غير العادي إلى اللغة العربية.

إذا استعرضنا أهم الشخصيّات الدينية في التاريخ الديني للشرق الأوسط والعالم، كما قدّمها شباير في عمله الرائد، *الحكايا الكتابية في القرآن*، يمكن الإشارة إلى شخصيتين هامتين للغاية، بغض النظر عن تصنيفهما كحقيقتين تاريخيتين أو كرمزين ميثولوجيين، أي آدم ونوح. ورغم أن هاتين الشخصيتين تتواجدان بكثافة في نصوص من خارج الكتب المقدّسة للأديان الأربعة، خاصة في ميثولوجيات الشرق الأوسط ما قبل التوراة – بما في ذلك التراث الشفوي الأيزيدي – نعتقد أن أهمية إبراهيم تفوق بما لا يقارن تلك التي لآدم أو نوح. فالاثنان الأخيران مشتركان، بحسب النصوص المقدّسة ذاتها، بين جميع سكّان الأرض: آدم، بحسب ميثات الخلق، هو أبو البشريّة؛ ونوح هو نبيّ الكتلة البشرية التي خرجت منها، وفق ميثة الطوفان، كلّ شعوب الأرض، التي ظلت على قيد الحياة بعد الطوفان الشهير.

بالمقابل، فإن إبراهيم وحده كان بداية تقسيم العالم بين الأديان الإبراهيمية، والأديان غير الإبراهيمية. الأديان الإبراهيمية هي تلك التي تشمل، اليهوديّة، المسيحية، الإسلام،

والمورمونية، وفق الترتيب الكرونولوجي لظهورها. أما الأديان غير الإبراهيمية فتشمل كل الأديان الباقية، خاصة تلك التي تمتد من شرق الباكستان إلى شرق اليابان، وأديان الإسكيمو، إفريقيا السمراء، وهنود أميركا.

ثمة نص في سفر التكوين تسيطر روحه على هذا العمل الضخم من صفحته الأولى إلى صفحته الأخيرة: "فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظّم اسمك وتكون بركة. وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك، وبك تتبارك جميع الأمم" (تك ١٢: ٢ -٣). والحديث هنا طبعاً هو من الله لإبراهيم أو أبرام، قبل تغيير اسمه.

يسيطر إبراهيم أساساً على بعض من إصحاحات سفر التكوين من التوراة، وإن كان يظهر أيضاً في المدراش الشهير، *تكوين راباه*، ونصوص أخرى متفرقة في الكتاب المقدّس العبراني، هذا غير العمل غير المعروف خارج الأوساط المهتمة أو المختصّة، والذي اعتمدنا عليه كثيراً في دراستنا حول العلاقة بين القرآن والأغاداه [القصص أو الميثات العبرانية]، أي *معاسه أبراهام* [أعمال إبراهيم]. والقسم من هذا الكتاب الذي يتناول "إبراهيم في النصوص التوراتية والأدب اليهودي ما بعد التوراتي"، إنما يركّز للغاية على النص من التكوين، "وبك تتبارك جميع الأمم"، لأن فيه نقض واضح لمسألة "كراهية الآخر عند اليهود"، أو حصريّة إبراهيم بالشعب العبراني وحده. وقد يكون واحداً من أهم النصوص في هذا القسم هو ذلك الذي يعالج مسألة الفارق الكبير بين تقاليد التلمود الأورشليمي الشموليّة من ناحية، وتقاليد التلمود البابلي الحصرية في مسألة التبشير والانفتاح على الآخر غير اليهودي. – وبشكل خاص تقديم الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري إلى قارئ لا يعرف عن هذا المفكّر الكثير.

أبسط ما يمكن قوله عن القسم المسيحي في هذا العمل الكبير هو تركيزه على رسائل بولس، خاصة غلاطية، التي تتضمن إشارات واضحة إلى إبراهيم وزوجتيه وابنيه. وهناك، يتم الربط بين هاجر وإسماعيل من جهة وأتباع موسى والعهد القديم من جهة أخرى؛ كما تُربطوسارة وإسحق بأتباع يسوع-المسيح والعهد الجديد. كذلك نجد مداخلة هامة تعيد استعراض بعض أفكار فيلون السكندري، بغض النظر عن مداخلة هامة أخرى تتناول بعض أفكار الغنوص.

القسم الإسلامي هو الأصغر، حيث يتألّف من مداخلتين بحثيتين، واحدة مطولة حول إبراهيم، وثانية مختصرة حول هاجر. وهكذا، فقد أضفنا إلى هذا النص الصغير نصّاً آخر مترجماً عن كتاب هاينريش شباير، *الحكايا الكتابية في القرآن*، القسم المتعلّق بإبراهيم.

المورمونية، الديانة الأسرع انتشاراً في العالم اليوم، هي شكل واضح لإعادة إنتاج الكتاب المقدّس في بيئة أميركية بالمطلق، تسحب حصون الترسانة اللاهوتية من جبال سوريا ومكة وصنعاء، إلى هضاب يوتاه وصحراء إيريزونا وشوارع واشنطن. ورغم كل شيء، لم يغب إبراهيم عن ما أضيف إلى التوراة من أسفار مقدسة خاصة بالمورومون، تحمل اسم كتاب مورمون والخريدة النفيسة. وكتاب إبراهيم هو واحد من النصوص الأخيرة – رغم حجمه المحدود – التي تحتل موقعاً بارزاً في الخريدة النفيسة. وهكذا، في بحثنا الدءوب عن نص "بحثي" يتعلّق بإبراهيم ضمن عالم البحث المورموني غير العتيق، وجدنا نصّاً للباحث المورموني الشهير هيو نبلي، من كتابه الهام، *إبراهيم في مصر*. وهذا البحث يحمل عنوان، "جوزيف سميث والمصادر.

دون أدنى شك سيعترض كثيرون، خاصة من أتباع الديانات الأربعة المذكورة آنفاً والتي وصفناها "بالإبراهيمية"، على تصنيفنا لإبراهيم كأهم شخصية في التاريخ الديني على الإطلاق؛ معتبرين، كل من ناحيته، أن مؤسس ديانته الشخصية بالنسبة له أكثر أهمية من إبراهيم. لكن، في نهاية الأمر، فديانته تصنّف على أنها إبراهيمية أولاً، قبل أن تأخذ اسم مؤسسها الخاص.

بين اللاهوت وعلم الآثار:

إذا كان اللاهوتيون والأركيولوجيون متفقين عموماً على أن الإصحاحات الأولى من سفر التكوين ذات صبغة ميثولوجية فحسب، فقصص الخليقة والطوفان، كما هو مثبت من الموازيات الميثولوجية السورية من خارج التوراة، ليست أكثر من تنويعات عبرانيّة على أساطير بابل وآشور وأوغاريت وغيرها، فإن قصص الآباء، أي أبراهام – أو إبراهيم – وسلالته ما تزال تجد من يدافع عن بذرة تاريخيّة لتفاصيلها الميثولوجيّة البحتة.

بكلمات أخرى، نجدهم يقولون، إنها أسطرة تاريخ لا تاريخ أساطير. بل إن هنالك بين المسيحيين الليبراليين من يدافع عن شيء من الصحة التاريخيّة لأساطير من هذا النوع.

ويرتكز هؤلاء بشكل خاص على أحداث أو أماكن أو أشخاص توحي للوهلة الأولى أنها تاريخيّة: لكننا في بحثنا التالي سوف نحاول أن نثبت أنها حتى الآن لا تعدو كونها أساطير ألبست الصبغة التاريخيّة لأهداف كثيرة، أهمها خلق ماض للشعب العبراني في دعاويه القوميّة. ورغم أننا من أنصار دعاة الحد الأدنى لاهوتيّاً، أي أولئك الذين يرفضون مقاربة التوراة من منظور تاريخي لأنها ليست كذلك، خاصة أعمال الباحث الدانمركي الهام توماس تومبسون، وأركيولوجياً من أنصار تيار ما بعد اليهوديّة، خاصة الباحث الإسرائيلي البارز يسرائيل فنكلستاين، فنحن لا ندعو إلى نهاية مقفلة في مقاربة التوراة نقديّاً، لأن أي اكتشاف جديد كقمران، يمكن أن يعيد المسألة إلى نقطة البداية، كما قال ييغال يادين ذات يوم. لقد أقر الباحثون منذ زمن طويل أن قصة أبراهام لا تشكّل وحدة متماسكة، لكنها تجميع لأعمال أكثر من مؤلّف. والتحليل الأدبي للتوراة ، الذي وضع أسسه يوليوس فلهاوزن وآخرون غيره في القرن التاسع عشر، تقرّ بوجود ثلاثة تقاليد traditions للقصة. يعود تاريخ أقدم هذه التقاليد، المعروف باليهووي – اسم الإله فيه يهوه – إلى ما يفترض أنه زمن المملكة المتحدة (٩٥٠ ق. م. تقريباً) ويصوّر بأنه يستخدم تقليد أبراهام لدعم مزاعم الإمبراطوريّة الداووديّة. أما التقليد الإيلوهيمي – اسم الإله فيه إيلوهيم – الموجود في سفر التكوين (الإصحاحات ٢٠ -٢٢)، فيرجع بحسب مدرسة فلهاوزن أيضاً إلى ما يسمى بزمن الأنبياء (القرن الثامن ق.م. تقريباً). من ناحية أخرى، فالمصدر الكهنوتي هو من حقبة ما بعد السبي (٤٠٠ ق.م. تقريباً)، ويمكن أن نجده في آيات من تكوين ١٧ و٢٣ وفي مقاطع كرونولوجيّة أخرى. مع ذلك، فالنقديّة الكتابيّة المصدريّة عرفت تطوراً متلاحقاً حيث احتدم الجدل حول دقة التواريخ المعطاة للتقاليد آنفة الذكر؛ كما أن العلاقة بين تقليد وآخر بدأت تفهم على نحو مختلف. من هنا، فإن بعضاً من القصص اليهوويّة الأولى وما يسمى بالتقليد الإيلوهيمي قد تم استخدامها من قبل المؤلّف اليهووي إضافة إلى مادته الخاصة لتشكيل قصة أبراهام الكتابيّة باعتبارها تقليداً قومياً بارزاً في حقبة السبي. وكاتب النص الكهنوتي قام ببعض الإضافات في حقبة ما بعد السبي؛ في حين أن قصة ملوك الشرق، التي سنتناولها بشيء من التفصيل لاحقاً، والتي ترد في تكوين ١٤، هي الإضافة الأخيرة والتي ترجع إلى الزمن الهلنستي.

من هنا يمكن أن نفهم كون السمة الأساسيّة للتقليد الأبراهامي هي احتواؤه عدداً من القصص القصيرة والتي ينقصها الترابط لتكوين رواية مستمرة. وهذا يدعم الرأي القائل إنها

تعكس مرحلة تقليد شفوي قبل أن تجمع في عمل أدبي. أكثر من ذلك، فالواقع القائل إن عدداً من القصص يظهر مزدوج الرواية يوحي بأن التنويعات على التقليد وجدت طريقها إلى مصادر أدبيّة مختلفة. لكن الروايات المزدوجة هي تعديلات أدبيّة تمّ تأليفها بحرص فعلاً القصد منها تقديم وجهة نظر المؤلّف واهتماماته الدينيّة.

أمثلة توضيحية:

هنالك قصتان تتناولان مسألة كيف يقدّم أبراهام زوجه على أنها أخته ليحمي نفسه في بلد غريب. الأولى (تك ١٢: ١٠-٢٠) لا تعدو كونها ببساطة حكاية فولكلوريّة مسليّة حيث يظهر أبراهام كرجل يخدع المصريين ويعود منهم بزوجه وبالثروة. النسخة الثانية للرواية تحاول تنقية صورة أبراهام من أية شوائب أخلاقيّة (تك ٢٠). مع ذلك، ثمة نسخة ثالثة من الرواية نجدها في تقليد إسحق (تك ٢٦: ١-١١)، والتي تستخدم عناصر من النسختين الأقدم، مع التركيز هنا على هداية الله ومعونته.

رواية هروب هاجر (تك ١٦) وطردها لاحقاً مع إسماعيل (تك ٢١: ٨-٢١) هي أيضاً إزدواجيّة. الأولى هي إيتيولوجيا إثنيّة ذات علاقة بأصل الإسماعيليين وطبيعتهم؛ أما الثانية فتنحصر في تحويل هذه المقولة إلى سمة لوعد إلهي لأبراهام، كون إسماعيل من نسله أيضاً. نلاحظ، بالمناسبة، أن النسخة السبعينيّة من التوراة تضيف على النص العبراني مقولة أن سارة كانت حزينة حين رأت إسماعيل "يلعب مع ابنها إسحق.

قبل الدخول في مقاربة نقد-كتابيّة لنص إبراهيم في سفر اتكوين، نجد من المفيد تقديم جدول يركّز، بطريقة منظمة، على المراحل الأهم في حياة إبراهيم المفترضة، كما تظهر لنا في سفر التكوين؛ الأمر الذي يساعد في تنظيم آليّة الدين المقارن حين سننتقل من التوراة إلى القرآن:

تفاصيل الحوادث	العمر	الحدث	التاريخ المفترض
ولادة أبرام في أور الكلدانيين؛ زواجه من ساراي وهجرته إلى حرّان مع ابن أخيه لوط وأبيه تارح. تارح يموت في حرّان (تك ١١).	0-75	ولادة أبرام	2166
الربّ يأمر أبرام بمغادرة حرّان والرحيل إلى كنعان. عند وصوله هناك يمضي حتى وسط البلاد في شكيم حيث يوعد أن الأرض كلّها ستكون له. من شكيم يذهب إلى بيت لإيل حيث يبني مذبحاً ثانياً. بسبب المجاعة يأخذ عائلته وينزل باتجاه مصر. يخدع أبرام فرعون بزعمه أن زوجه هي أخته ونتيجة لذلك يثرى أبرام. حين تنكشف اللعبة يبعد فرعون أبرام (تك ١٢). يعود أبرام إلى كنعان متنقلاً من النقب في الجنوب إلى بيت إيل. هناك يفترق أبرام عن لوط، فيتحرّك لوط مع قطعانه إلى وادي الأردن في حين يظل أبرام في منطقة الهضاب. بعد رحيل لوط يجدد الرب وعده لأبرام بالأرض وينقل أبرام مخيمه إلى الخليل حيث يبني مذبحاً ثالثاً (تك ١٣). أما لوط، الذي ينتقل إلى سدوم، فتأسره قوى لملوك أربعة غزاة وترحل به. يجمع أبرام عائلته وبعض حلفائه المحليين ويطارد الملوك الأربعة ويستردّ لوطاً منهم. عند عودته، يلتقي ملكيصادق، ملك أورشليم، الذي يباركه باسم الله العلي. يقبل	75-85	ترك أبرام حرّان وصوله إلى كنعان	2091

أبرام البركة ويعطي ملكيصادق عشر ما بحوزته. بعد ذلك يأتي ملك سدوم لتحيّة أبرام، لكن أبرام يرفض أن يأخذ شيئاً مما يعطيه إياه ملك سدوم (تك ١٤). يعيد الربّ تأكيده لأبرام بأن وعوده التي قطعها له سوف تنجز عبر طقس عهد (تك ١٥).			
تقترح ساراي على أبرام أن يأخذ جاريتها هاجر وينجب منها أطفالاً. تحبل هاجر فتغار منها ساراي. عند هرب هاجر من معاملة ساراي السيئة تلتقي ملاك الرب عند بئر ماء في الصحراء فيحثّها على العودة، ويعدها أنها ستنجب ابناً اسمه إسماعيل والذي سيكون أباً لإحدى الأمم (تك ١٦).	85-86	أبرام يتزوج من هاجر	2081
يصمت الكتاب المقدّس عن الحوادث في السنوات الثلاث عشرة التي أعقبت ولادة إسماعيل . حين يكون أبرام في التاسعة والتسعين من العمر يمنحه الربّ عهد الختان ويبدّل اسمه من أبرام (الأب رفيع الشأن) إلى إبراهيم (أبو كثيرين). الآن صارت ساراي تعرف باسم سارة وسوف تنجب لأبراهام ابناً ووريثاً (تك ١٧) .	86-99	ولادة إسماعيل	2080
يزور الربّ وملكان أبراهام ويخبرونه أنّ سارة سوف تنجب ولداً في السنة التي ستلي. كذلك يُخبر ابراهام أنّ سدوم ومدن السهل الأخرى على وشك أن تعاقب بسبب آثامها.	99-100	تدمير سدوم وعمورة	2067

يتشفّع أبراهام لسدوم فيعده الربّ أنه سيصفح عنها إذا كان فيها صالحون عشرة (تك ١٨). ينزل الملكان في سدوم ويدعوهما لوط إلى المبيت في بيته. وأثناء الليل يأتي رجال سدوم ويطالبون لوطاً بإعادة الملكين إليهم. يعمي الملكان أعين المهاجمين ويخرجان لوطاً وزوجته وابنتيه من المدينة قبل أن يدمّرها الرب مباشرة. كان لوط الصالح الوحيد في المدينة (تك ١٩). ينقل أبراهام مخيمه إلى منطقة أبيملك، ملك جرار، ومن جديد يزعم أنّ سارة أخته. يأخذ أبيملك سارة زوجاً له لكن حلماً يمنعه من اقتراف الزنا معها. يجتمع أبيملك مع أبراهام وبعد تلقيه تفسيراً منه لسلوكه يعطيه أموالاً وأغناماً وماشية أخرى ويعيد سارة إليه (تك ٢٠).			
بعد ولادة إسحق تطرد سارة هاجر وإسماعيل . يعد الربّ أبراهام أنه سيهتمّ بهما وسيجعل من إسماعيل أمّة كبيرة. يلتقي أبراهام وأبيملك ويتوصّلان إلى حلّ لنزاع بين الإثنين على بئر ماء كان رجال أبيملك قد وضعوا أيديهم عليها ويختم الرجلان اتفاقهما بعهد (تك ٢١). يختبر الربّ أبراهام عبر أمره بأن يضحي بابنه على جبل مورياه. يطيع إبراهام الأمر وفي اللحظة الأخيرة يتدخّل الربّ مقدّماً قربانه الخاص بدل إسحق. وردّاً على طاعة أبراهام وإيمانه يكرّر الربّ وعده	100-137	ولادة إسحق	2066

المتعلّق بالعدد الكبير من الذين سيأتون من صلبه (تك ٢٢) .			
تموت سارة وعمرها ١٢٧ عاماً ويشتري لها أبراهام قبراً من عفرون الحثّي (تك ٢٤). يرسل أبراهام أحد خدمه ليأتي بإحدى قريباته من منطقة شمال غرب ما بين النهرين لأنه لم يكن راغباً بالسماح لابنه بالزواج من امرأة كنعانيّة. يقود الربّ خطى الخادم الذي يرجع برفقة، ابنة بتوئيل، ابن ملكة، التي كانت زوجة ناحور، شقيق أبراهام (تك ٢٤).	137-140	موت سارة وزواج إسحق من رفقة	2029
يأخذ أبراهام امرأة أخرى هي قطورة، التي تنجب له ستة أبناء آخرين: زمران، يقشان، مدان، مدين، يشباق، وشوحا (تك ٢٥).	140-160	زواجه من قطورة	2026
	160-175	ولادة يعقوب وعيسو	2006
يموت أبراهام ويدفن في مغارة المكفيلة (تك ٢٥).		موت أبراهام	1991

بعد هذا الجدول الافتراضي، يمكننا التوقف الآن عند بعض المقربات النقد-كتابيّة المبسّطة، خاصة وأننا موجودون في مكان

بعد هذا الجدول الافتراضي، يمكننا التوقف الآن عند بعض المقاربات النقد-كتابيّة المبسّطة، خاصة وأننا موجودون في مكان – كما أشرنا غير مرّة – حيث العلوم اللاهوتيّة

الفعليّة، وتحديداً النقديّة الكتابيّة، مثلها أيضاً مثل علوم اللغات القديمة والأركيولوجيا، في أدنى مراحلها معرفياً.

أسم أبراهام:

حتى الآن لا توجد أدنى إشارة إلى أبراهام التوراتي في أي مما تم اكتشافه من آثار في المنطقة المحيطة بفلسطين. فعلى الرغم من اكتشاف أرشيفات ضخمة، فالفجوات في معارفنا ما تزال هائلة. ومن غير المفاجئ أن الإشارات إلى مجموعة عائليّة بعينها، على الرغم من وجود مجموعة كبيرة الحجم، فشلت في أن تستمر. مع ذلك فإن تنويعة على أبراهام، هي " أبوراهانا "، ترد في نصوص مصرية من القرن التاسع عشر قبل الميلاد. بقي أن نشير، بالمناسبة، إلى أن اسم إبراهيم القرآني يظهر كإبرهيم حيناً وإبراهيم أحياناً.

أبراهام كمواطن مديني:

لا يخبرنا الكتاب المقدّس أي شيء عن حياة أبراهام قبل دخوله أرض كنعان. فسفر التكوين (١١:٢٨) يقول إن أبراهام ولد في أور الكلدانيين، وهي مدينة سومرية هامة. لكن الإشارة إلى " الكلدانيين " على الأرجح خاطئة، لأن الكلدانيين لم يحطوا الرحال في آشوريا قبل عام ١٠٠٠ ق.م. ومن أور، يفترض أن تارح قاد عائلته شمالاً إلى حرّان (تك ١١:٣١) حيث استقرّوا لفترة من الوقت. ومع أن النص لا يذكر سوى تارح وأبرام وساراي ولوط، فمن المفترض ضمناً أن ناحور وملكة انتقلوا إلى الشمال (قارن سفر التكوين: ٢٢: ٢٠-٢٤؛ ٢٤:١٠). كانت حرّان مركز قوافل هام للهجرات العمورية. لكن ما من دليل من النص الكتابي يفيد في ما إذا كان تارح وأسرته قد استقرّوا في أي من المدن التي يفترض أنهم عاشوا فيها في بيوت أم في خيام؛ مع ذلك، يمكن أن نستشفّ من النص ضمناً أنهم عاشوا في بيوت. في موضع آخر من السفر ذاته، يقال إن عائلة رفقة كانت تسكن المدينة (٢٤:١٠)، في أحد المنازل (٢٤:٢٣)، وذلك بالمقارنة مع عائلة أبرام التي كانت تسكن في الخيام (٢٤:٦٧). ولا شك أن الرحلة المفترضة من حرّان إلى كنعان أحدثت تبديلاً مدهشاً في نمط حياة أبراهام وعائلته.

البدوي قاطن الخيام:

منذ أن غادر أبراهام حرّان وهو يقطن الخيام (قارن مثلاً: عبرانيين ١١:٩)، متنقلاً من مكان إلى مكان وبرفقته قطعانه (تك ١٢:٦؛ ١٣: ٣-٥). بعد عودته من مصر وانفصاله عن لوط يفترض أن أبراهام أمضى كثيراً من وقته في كنعان مخيماً قرب بلوط ممرا في الخليل (تك ١٣:١٨ ؛ ١٨:١). وذلك قبل أن ينتقل إلى منطقة الفلسطينيين (تك ٢٠:١؛ ١٨:١). في الخليل يقيم أبراهام تحالفات مع قادة عموريين محليين (تك ١٤: ١٣،٢١) ويتولى قيادتهم في عمليّة إنقاذ لوط (تك ١٤:٢٤). كان جيرانه يجلّونه كثيراً (تك ٢٣:٥)، مع أنه كان يعتبر نفسه على الدوام قاطناً غريباً (تك ٢٣:٤؛ قارن: عب ١١:٩). كان أبراهام يعتبر رجلاً ماديّاً (قارن تك ١٢:٥)، ويقال إنه بعد أن نزل مصر لم يغادر البلد إلا بعد أن صار رجلاً غنيّاً (تك ١٢:١٦). حين استدعى المر استطاع حشد ٣١٨ رجلاً متدرّبين على خوض المعارك (تك ١٤:١٤). هذا يعني أن العدد المفترض لأسرته لا بدّ أنه كان على الأقل ضعف هذا الرقم. في مرحلة لاحقة، حين تعامل أبراهام مع أبيملك ملك جرار، نرى أن أبراهام ينظر إليه على أنه مساو في المكانة لأبيملك، وذلك حسبما توحي به المعاهدة التي وقعاها (٢١: ٢٢-٣١).

نقد المراسي التاريخيّة:

إن أكثر ما يلفت النظر في قصص الآباء هو استخدامها " لمراس " ذات أبعاد تاريخيّة حقيقية في نصوص أبعد ما تكون عن التاريخ. – الأمر الذي قد يوحي أن هذه القصص تاريخيّة. لكن التوغل القليل، وربما شبه السطحي، في هذه القصص، يكشف بسهولة أن المراسي التاريخيّة لم تستعمل من قبل محرري التوراة إلا بهدف الإيحاء بصدقيّة ما يكتبون أو ما يحررون.

من أهم العناصر في القصص الآباء التي تبدو للوهلة الأولى تاريخيّة، الإشارة إلى الجمال المدجنة أو إلى الشعوب الفعليّة التي كانت تقطن في المنطقة أو إلى بعض المدن المثبتة تاريخيّاً أو حتى الإشارات إلى طرق القوافل. وكما أشرنا من قبل، فإن مؤلفي التوراة أو محرريها ارتأوا إقحام تلك العناصر التاريخيّة في أساطيرهم لإخراج تلك الأساطير من الخانة الميثولوجيّة إلى خانة الحدث الواقعي. وفي اعتقادنا الذي وقفنا عنده مراراً فإن نصوصاً كثيرة من التكوين وغيره التي نظر إليها طويلاً على أنها وقائع لا يرقى الشك إليها، هي الآن لا

تخرج بحثياً عن دائرة الأساطير: كقصص خلق العالم والعائلة البشريّة الأولى والطوفان وما شابه؛ فما الذي يبعث على الدهشة حين تصل بحوثنا إلى أن هذا السفر، التكوين، برمته، لا يخرج عن كونه ميثولوجيا مؤرّخة؟

نقد المرساة الأولى:

شكل حياة أبراهام – الفجوة الكبيرة بين حياة النبي والرواية المكتوبة١

نحن بحاجة أولاً لأن يكون بحوزتنا تاريخ دقيق لأقدم المصادر الممكنة المتعلّقة بالشخصيّات المذكورة في التوراة. يتضح من التوراة ذاتها أن موسى لا يمكن أن يكون مؤلّف كلّ أسفار التوراة، أي الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس العبراني، كما تدعي اليهوديّة التقليديّة؛ أقلّه أن نص موت موسى لا يمكن أن يكون قد كتبه النبي المفترض؛ والواقع أن هذه الأسفار كتبت بعد موسى المفترض بزمن طويل. ثمة آية في سفر التكوين تكشف لنا التاريخ الأقدم الممكن لتوليف النص: " وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم، قبل أن يملك ملك في بني إسرائيل " (٣١:٣٦). يتضح من الآية السابقة أن المؤلّف كان يكتب حين كان للإسرائيليين ملك على الأقل. لكننا نعرف أن أول ملك مفترض للإسرائيليين كان شاؤول، الذي توج ملكاً عام ١٠٢٥ ق.م. تقريباً. وهكذا فإن أقدم تاريخ ممكن لتوليف التوراة، أو أجزاء منها، هو القرن العاشر ق.م. يختلف الباحثون في تقديراتهم للتاريخ الدقيق لكتابة القسم الأقدم (المسمّى بالوثيقة " اليهووية ") من الوثائق المصدريّة لهذه الأسفار. يرى بعضهم أن الوثيقة كتبت في زمن قديم هو القرن العاشر ق.م. (خلال ما يفترض أنه فترة حكم سليمان، ابن داوود)، في حين يعتقد آخرون أنها كتبت في زمن أحدث من السابق هو القرن السادس ق.م. (خلال السبي البابلي). لكن لخوض في تفاصيل هذه التخمينات غير ذي شأن بالنسبة لتحليلنا الحالي. المسألة الوحيدة التي تستأهل الانتباه هنا هي أن الآية السابقة تعتبر الحدّ الأعلى لتاريخ توليف التوراة.

إذا انطلقنا الآن من أفضل جداول الكرونولوجيا الكتابيّة، نجد أن أبراهام عاش فرضاً في القرن الثاني والعشرين ق.م.(إن أفضل دليل على الشك التاريخي المحيط بهذا التاريخ، هو تواجد تقديرات متباينة عديدة لهذه التواريخ. فالتخمينات تقول إنه عاش في القرن الخامس والعشرين، الحادي والعشرين، والسادس عشر ق.م. على الترتيب؛ أي أن التخمينات تمتد لتشمل حقبة ألف عام). وإذا أخذنا أحدث ما تم تخمينه من تواريخ لهؤلاء الآباء مع أقدم ما

تم تخمينه من تاريخ لتوليف الوثيقة اليهوويّة – بكلمات أخرى: سيناريو " الحالة الفضلى " للمؤمنين – ستظلّ لدينا فجوة من ستمئة عام بين " أبراهام التاريخي " وقصته في التكوين. والباحث التاريخي روبن لين فوكس (مولود عام ١٩٤٦) يضع هذا قبالة عينيه وهو يتحدّث عن أثر هذه الفجوة الزمنيّة في التأثير على تاريخيّة التوراة: " إن فرصتها [التوراة] في أن تكون صحيحة هي في حدودها الدنيا، لأن أياً من هذه المصادر [وثائق التوراة المصدريّة] لم يكتب من وثائق بيّنة مبدأيّة، بل أن تدوينها استغرق قروناً، ربما ألف عام، بعد الذي يحاولون وصفه. وهنا نتساءل: كيف يمكن لتقليد شفوي الحفاظ على تفاصيله صحيحة خلال فجوة كهذه؟ إن أفضل ما يمكن القيام به هو تذكّر حدثاً هاماً أو رحيلاً جديداً: مثل... خروج الإسرائيليين من مصر.... أما بالنسبة ... إلى مآثر يعقوب أو أبراهام، فما من سبب معقول يوجب الاعتقاد بها ".

وهكذا باستثناء ذكريات اجتماعيّة نادرة للغاية لحوادث هامة أو نقط تحول في حياة هذا الشعب، علينا تجاهل كل ما تبقى باعتباره أساطير حظيت بالصدقيّة عبر قرون من التناقل الشفوي. كان لا بد أن نلاحظ هنا أننا لا نتجاهل كل الباقي باعتباره أساطير دون أي دليل. فالواقع أننا في حالات كثيرة حيث تتم الإشارة إلى حوادث أو أشياء يمكن التحقق منها تاريخياً، نجد أن القصص في الكتاب العبراني إما مزيفة أو مشوشة.

نقد المرساة الثانية:

الجمال المدجنة!

نلاحظ أن هنالك إشارتين إلى الجمال المدجّنة في قصة أبراهام: " ولمّا دخل أبرام مصر، رأى المصريّون أن المرأة جميلة جدّاً، ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون فأخذ المرأة إلى بيته. فأحسن إلى أبرام بسببها فصار له غنم وبقر وحمير وخدّام وخادمات وحمائر وجمال " (تك ١٢: ١٤ – ١٦).

" وأخذ الخادم عشرة جمال من جمال سيّده ومضى، وفي يده من خيرات سيّده كلّها، وقام ومضى إلى آرام النهرين، إلى مدينة ناحور. فأناخ الجمال خارج المدينة، بالقرب من بئر الماء، عند المساء، وقت خروج المسقيّات " (تك ٢٤: ١٠ – ١١).

كما لاحظنا من قبل، فالتخمينات المتعلقة بتاريخ وجود أبراهام تتراوح بين القرن الخامس والعشرين ق.م. والسادس عشر ق.م. والنص السابق يوحي ضمناً أن الجمل كان مدجّناً بل قيد الاستعمال في ذلك الوقت. لكن بالاعتماد على أدلّة أخرى بين أيدينا، فالجمال المدجنة ببساطة لم تكن معروفة أيام أبراهام. والنصوص المصريّة من تلك الحقبة لا تذكر شيئاً عنهم. بل حتى في ماري، المملكة المجاورة للصحراء، والتي ستبدو الأكثر حاجة لاستخدام الجمال، فإن مجموعة وثائقها الضخمة التي هي الآن بين أيدي الأركيولوجيين، لا تذكر مرّة الجمال في ما يفترض أنه كتابات من حقبة معاصرة لأبراهام.

بالمقابل، فالواقع يقول إن الإشارات إلى الجمال لم تبدأ في الظهور في النصوص والنقوش المسماريّة إلا في القرن الحادي عشر ق.م.، وبعد هذا التاريخ راحت الإشارات إلى الجمال تتزايد على نحو ملحوظ. هذا يعني ضمناً أن تدجين الجمال بدأ حوالي القرن الثاني عشر ق.م. أو قبله بقرن.

إذن، لا يمكن أن تكون هنالك جمال مدجّنة حين كان أبراهام على قيد الحياة؛ ولا بدّ بالتالي أن القصص السابقة إضافات متأخرة على أسطورة أبراهام.

نقد المرساة الثالثة:

روايات الملوك الأربعة!

إن المادة المحتواة في الإصحاح الرابع عشر من سفر التكوين هي الجزء الأكثر إثارة للجدل: "١٤ : ١ و حدث في أيام امرافل ملك شنعار و اريوك ملك الاسار و كدرلعومر ملك عيلام و تدعال ملك جوييم.١٤: ٢ أن هؤلاء صنعوا حربا مع بارع ملك سدوم و برشاع ملك عمورة و شناب ملك ادمة و شمئيبر ملك صبوييم و ملك بالع التي هي صوغر.١٤: ٣ جميع هؤلاء اجتمعوا متعاهدين إلى عمق السديم الذي هو بحر الملح.١٤: ٤ اثنتي عشرة سنة استعبدوا لكدرلعومر و السنة الثالثة عشرة عصوا عليه.١٤: ٥ و في السنة الرابعة عشرة أتى كدرلعومر و الملوك الذين معه و ضربوا الرفائيين في عشتاروث قرنايم و الزوزيين في هام و الايميين في شوى قريتايم.١٤: ٦ و الحوريين في جبلهم سعير إلى بطمة فاران التي عند البرية.١٤: ٧ ثم رجعوا و جاءوا الى عين مشفاط التي هي قادش و ضربوا كل بلاد العمالقة و أيضا الاموريين الساكنين في حصون تامار.١٤: ٨ فخرج ملك سدوم و

ملك عمورة و ملك ادمة و ملك صبوييم و ملك بالع التي هي صوغر و نظموا حربا معهم في عمق السديم.١٤: ٩ مع كدرلعومر ملك عيلام و تدعال ملك جوييم و امرافل ملك شنعار و اريوك ملك الاسار أربعة ملوك مع خمسة.١٤: ١٠ و عمق السديم كان فيه آبار حمر كثيرة فهرب ملكا سدوم و عمورة و سقطا هناك و الباقون هربوا إلى الجبل.١٤: ١١ فاخذوا جميع أملاك سدوم و عمورة و جميع أطعمتهم و مضوا.١٤: ١٢ و اخذوا لوطا ابن أخي أبرام وأملاكه و مضوا إذ كان ساكنا في سدوم.١٤: ١٣ فأتى من نجا و أخبر أبرام العبراني و كان ساكنا عند بلوطات ممرا الأموري أخي أشكول و أخي عانر و كانوا أصحاب عهد مع أبرام.١٤: ١٤ فلما سمع أبرام أن أخاه سبي جر غلمانه المتمرنين ولدان بيته ثلاث مئة و ثمانية عشر و تبعهم إلى دان.١٤: ١٥ و انقسم عليهم ليلا هو و عبيده فكسرهم و تبعهم إلى حوبة التي عن شمال دمشق.١٤: ١٦ و استرجع كل الأملاك و استرجع لوطا أخاه أيضا و أملاكه و النساء أيضا و الشعب ".

إن ذكر شخصيّات وحوادث كثيرة في المقطع السابق والتي كنّا نتوقع أن تظهر في روايات أخرى من خارج الكتاب المقدّس جعلت من هذا المقطع محط اهتمام خاص. والعديد من الباحثين ينظرون إلى هذه الرواية على أنها من زمن متأخر ولا أساس تاريخي لها؛ وفي بداية القرن العشرين تمت محاولات لتحديد هويّة الملوك الأربعة (أشهر تلك المحاولات المطابقة بين أمرافل وحمورابي، ملك بابل) رفضت الآن عموماً على أسس فيلولوجيّة وتاريخيّة.

من جهة أخرى، فرواية الملوك الأربعة لا علاقة لها بأي مصدر **tradition** من مصادر سفر التكوين؛ وبرأي اليسوعيين، في هوامشهم على القصة في النص العربي، الرواية مأخوذة عن وثيقة قديمة نقّحت وكيّفت لإبراز دور أبراهام البطولي في الحرب. وكنّا قد أشرنا، أثناء حديثنا عن فلهاوزن، إلى أن هذا النص مضاف من الزمن الهلنستي.

وحتى لو سلّمنا جدلاً بوجود الملوك الأربعة الذين يتحدّث عنهم التكوين، فإنه ما من دليل على الإطلاق يشير إلى تحالف هؤلاء الملوك الأربعة ضد أبراهام المزعوم، هذا إذا كانوا متزامنين أصلاً. كذلك لا يعقل أن يهزم أبراهام، بجيشه المكوّن من ٣١٨ شخصاً، كما يقول التكوين، جيوش ملوك أربعة قد يصل تعداد مقاتليها إلى عشرات آلاف البشر!

نقد المرساة الرابعة:

الختان!

سوف نتناول الآن مسألة عرف الختان، الواردة في قصة أبراهام، من سفر التكوين: " وقال الله لإبراهيم: وأنت فاحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك مدى أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يختن كل ذكر منكم. فتختنون في لحم قلفتكم، ويكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم " (تك ١٧ : ٩ – ١١).

هذه حتماً إضافة أخرى متأخرة لأسطورة أبراهام. فنحن نعرف أن الختان كان يمارس على نطاق واسع في العصور القديمة في بلاد الهلال الخصيب؛ والمصريّون والكنعانيّون، أي الشعبان اللذان يفترض أنهما الأكثر احتكاكاً مع أبراهام، كانوا يمارسون هذا الطقس. من هنا فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن " للختان " أن يكون علامة العهد بين الله وأبراهام إذا كان الجميع يمارسونه؟ فقط أثناء السبي، أي القرن السادس ق.م.، كان باستطاعة هذا العرف أن يميّز بين اليهود وغير اليهود: فالبابليّون لم يكونوا يمارسون هذه الشعيرة. إذن فقصة الختان كعلامة للعهد بين الله وأبراهام هي أيضاً ميثولوجيّة.

نقد المرساة الخامسة:

مدينة جرار الفلسطينيّة!

سوف نناقش هنا القرة التالية من سفر التكوين (٢٦:١)، المتعلّقة بإسحق، ابن أبراهام: " وكانت في الأرض مجاعة غير المجاعة الأولى التي كانت في أيام إبراهيم، فمضى إسحق إلى أبيملك، ملك الفلسطينيين في جرار ". نلاحظ الآن أن إسحق ولد كما هو مفترض حين كان أبراهام في عامه المئة (تك ٢١:٥). وهكذا فالقصص المرويّة آنفاً عن ملك جرار هذا لا بدّ أنها حدثت في مكان ما بين القرنين الرابع والعشرين والخامس عشر قبل الميلاد، اعتماداً على التاريخ الذي نراه الأنسب لموضعة أبراهام في الزمن. لكن الأدلّة الأركيولوجيّة الواضحة تظهر أن الفلسطينيين لم يستوطنوا الشريط الساحلي حتى بعد القرن الثالث عشر ق.م. وتظهر الكشوفات الأثريّة في جرار (اسمها الآن تل حرور شمال غرب بئر السبع) أن البلد لم تكن أكثر من قرية صغيرة غير ذات أهمية أثناء الاستيطان الفلسطيني البدئي في العصر الحديدي الأول (١١٥٠ – ٩٠٠ ق.م.). ولم تصبح جرار مدينة ذات أهميّة إلا في القرن

السابع ق.م. من هنا يمكن القول إنه لن تكن هنالك جرار ولا ملك للفلسطينيين يمكنه أن يلتقي مع إسحق وقبله أبراهام خلال الفترة الزمنيّة التي يقال إنهما عاشا فيها!

من هنا، يمكن أن نصل مع توماس تومبسن، أستاذ العهد القديم في جامعة كوبنهاغن، إلى النتيجة التي تقول، إنه إذا أظهر أن هذه الإشارات النوعيّة في قصص الآباء ليست أكثر من خلط تشويشي، فهي إذن لا تضيف أي شيء إلى القصص؛ لكن هذه الإشارات بالذات كانت المراسي التاريخيّة التي يفترض أنها هي التي أرست دعائم تلك الحكايا في الموضع الأول. ودونها كيف باستطاعتنا التمييز بين هذه الروايات وأية حكايا فولكلوريّة ميثولوجيّة صرفة؟

من أجل مراجع تفصيليّة للمقدّمة؛ يمكن مراجعة:

D.J.Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester:IVP.

Davis, John J. 1986. "The Camel In Biblical Narratives," Walter C. Kaiser & Ronald F. Youngblood, eds. A Tribute To Gleason Archer. Chicago ،Moody Press.

Harrison, R.K. 1970. An Introduction To The Old Testament. Tyndale Press: London.

Millard, Alan R. 1980. "Methods Of Studying The Patriarchal Narratives As Ancient Texts," A.R Millard &.D.J.Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester: IVP،

Millard, Alan R. 1992" .Abraham," David Noel Freedman, ed., The Anchor Bible Dictionary, Vol. 1. New York: Doubleday: 35-41.

Pritchard, J.B. ed. 1969. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd edn. Princeton, New Jersey: Princeton Univseriity Press.

Seters, John van 1975. Abraham In History And Tradition .New

Haven: Yale University Press.
Selman, M.J. 1980. "Comparative Customs and the Patriarchal Age," Millard, A.R &.Wiseman, D.J., eds. Essays On The Patriarchal Narratives., Leicester: IVP: 93-138.
Wenham, Gordon J. 1980. "The Religion of The Patriarchs," A.R. Millard & ،D.J. Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester: IVP..
Youngblood, Ronald 1983. "The Abrahamic Covenant: Conditional or Unconditional?" Morris Inch & Ronald Youngblood, eds. The Living and Active Word of God. Winona Lake, Indiana :Eisenbraums: 31-46.

نبيل فياض

دمشق، العشرون من كانون الأول-ديسمبر، ٢٠١٥

مقدّمة

أولاد إبراهيم في حقبة "الجينوم" و"ما قبل الجينوم"

مؤخّراً، وفي مقالةٍ ملفتةٍ للنّظر في *المجلّة الأمريكيّة للجينات البشريّة*، تناول جيل أتزمون وزملاؤه مسألة " ما إذا كانت الجاليات اليهوديّة الحاليّة في جميع أنحاء العالم تتشارك بما هو أكثر من الخلفيّة الدّينيّة" من خلال تحليل الجينوم (الجينوم هو المادّة الجينيّة في العضويّة الحيّة- مترجم) على نطاق واسع. ووفقاً للنتائج، فالتجمّعات السّكانيّة اليهوديّة المختلفة يمكن تمييزها وراثياً كما يمكن فصلُها عن التجمّعات السّكانيّة غير اليهوديّة. ومن هنا جاء عنوان المقالة على النحو التالي: " أولاد إبراهيم في عصر الجينوم: التجمّعات السّكانيّة الكبيرة ليهود الشّتات تشكّل مجموعات جينيّة منفصلة لها نسب شرق أوسطي مشترك"[1]. وتشير النتائج إلى أنّ اليهود المعاصرين يشتركون بتاريخ دينيّ ووراثيّ على حدّ سواء. وكتّاب المقال، الذين تثقّفوا تاريخيّاً على يد علماء اليهوديّة القديمة مثل لورانس شيفمان، يقولون بصريح العبارة إنّ دراستهم " تمسّ قضية أثارها منذ أكثر من قرن موريس فيشبيرغ، جوزيف يعقوب، وغيرهم حول ما إذا كان اليهود يشكّلون جنساً قائماً بذاته، جماعة دينيّة، أو أيّ شيء آخر". وفي حصيلة نقاشاتهم، وصل الكتّاب إلى نتيجة مفادها، أنّه في واقع الأمر، ومن خلال أبحاثهم الجينوميّة، "فعلى مدى الأعوام ثلاثة الآلاف الماضية، ساهم في اليهوديّة كلّ من تدفُّق الجينات وتدفُّق الأفكار الدينيّة والثقافيّة على حدٍّ سواء".

إنّ ما ندرسه في هذا الكتاب هو الأفكار الدّينيّة والثقافيّة حول الهويّة العرقيّة لليهود "كـ*genos*" (باليونانيّة القديمة: γένος، عرق؛ والمقصود بذلك جماعة بعينها تدّعي الانتساب إلى سلف مشترك- مترجم)، إضافة إلى آرائهم بالأمم الأخرى، والطريقة التي ترتبط فيها المسيحيّة والإسلام، من وجهة نظر الطرفَين الخاصّة، بالـ genos اليهوديّ. وما يشكّل محور تحقيقنا هو قصّة إبراهيم. فاليهودُ والمسيحيّون والمسلمون يصفون أصولهم بإشارة وثيقة إلى هذه القصّة، بما في ذلك الرواية المعقّدة حول علاقة إبراهيم بهاجر(تك 16 و تك 21: 8 – 21). هذا كتاب يرسم تاريخ تفسير بعض المقاطع الرّئيسة في هذه الرّواية، ليس أقلّها الآيات التي تنصّ على أنّه في إبراهيم سوف تتباركُ جميعُ أمم الأرض(تك 12:1

---

(1) G. Atzmon et al., "Abraham's Children in the Genome Era: Major Jewish Diaspora Populations Comprise Distinct Genetic Clusters with Shared Middle Eastern Ancestry," *AJHG* ٨٦ *(2010): 850-859*

- 3). هذا المقطع، الذي يحتلّ مكانةً بارزة في التأريخ المسيحيّ، ويتمّ إهماله إلى حدّ كبير في اليهوديّة القديمة، يطرح مسألة كيف كان يُنظَر إلى العلاقة بين إبراهيم والأمم(حيثُما ترِد "أمم" في هذا الكتاب، يكون المقصود بذلك غير اليهود- مترجم) في المصادر اليهوديّة. وتُستكمل هذه البؤرة البحثيّة بمسألة كيفيّة علاقة التأريخ الإسلاميّ بقصّة إبراهيم، وعلى وجه الخصوص انحدار العرب من إبراهيم عبر إسماعيل وهاجر. في دراسة القراءات التقليديّة لهذه الروايات، يقدّم الكتاب تحليلاً تفصيلياً وإن كان غيرَ واسع النطاق أيضاً لجوانب مهمّة من روايات أصولهم التي ظهرت ضمن الدّيانات الإبراهيميّة الثلاث. وهكذا، فالكتاب هو عن إبراهيم، الأمم، والهاجريون، حيثُ يتمّ تقديم المنظورات اليهوديّة، المسيحيّة والإسلاميّة حول القرابة مع إبراهيم. ونحن هنا نستخدم مصطلح "هاجريّون Hagarites" لتعيين نسلِ إبراهيمَ من هاجر وابنهما إسماعيل. وكما هو مبيّنٌ في مقالتين من هذا الكتاب، كتبهما كلٌّ من إد نورت وأنطوني هيلهورست، وعلى الرغم من ذكر العهد القديم للإسماعيليّين والهاجريّين، فإنّ العلاقة بين إسماعيل والإسماعيليين، وتلك التي بين هاجر والهاجريين، لم تتوضّح إلّا لاحقاً. فالهاجريون يُذكَرون كقبائل عربية في عدّة مناسبات في النصوص المتأخّرة من العهد القديم (مز 7:38؛ أخبار الأيام الأوّل 5: 10، 19، 20؛ 31:27)، لكنّه لا يقال في أيّ موضع من تلك المواضع إنّهم من نسل هاجر. ومع ذلك، وكما يلاحظ هيلهورست، كان ثمّة إدراك بأنّ هاجر وإسماعيل كانا مرتبطين جينولوجياً بالهاجريين والإسماعيليين، وأيضاً لأنّ اللاحقة العبريّة –ي في المصطلحين *هاغريم* ويشمع*ليم* (هاجريين وإسماعيليين - مترجم) إنّما تشيرُ على الأرجح إلى نسب من ناحية الأب. ومن خلال دراسة العلاقة بين إبراهيم، الأمم، والهاجريّين، سوف نركّز على مسألة كيفيّة تخيّل القرابة مع إبراهيم في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، أي ما يسمّى بالأديان الإبراهيميّة الثلاثة. وهذا ينطوي أيضاً على ظواهر من التعصُّب العرقيّ والعدائيّة تجاه الأمم. وكما سيظهر من الكتاب، فإنّ قصّة مباركة الأمم من إبراهيم (تك 12:1 - 3) نادراً ما ترد في اليهوديّة أو يعلّق عليها. المسيحيّة بدورها، وعلى غرار بولس (وهو ما تمّ التأكيد عليه في ما يسمى منظور جديد لبولس)، تبرّر بوعي وجودها بهذه الرواية وتجادل بأنّ الإبراهيميّين الحقيقيّين لا يحتاجون لأن يكونوا على صلة جينولوجيّة بإبراهيم. الإسلام، بدوره، يؤكّد مرّة أخرى على الفهم الجيني لأولاد إبراهيم، بمعنى أنّه يتمّ فهم العرب على أنّهم منحدرون جينياً من إبراهيم عبر هاجر وإسماعيل.

الكتاب الحالي هو نتيجة لمشروع من مرحلتين. ففي تشرين الأول – أكتوبر 2006، عقدت ندوة بعنوان *مقولات في السرد التوراتيّ* في كلّية الدراسات اللاهوتيّة والدينيّة في جامعة غرونينغن، والتي كانت مكرّسة لإبراهيم وهاجر. وبعد ذلك بعامين، في أيلول – سبتمبر 2008، وبتعاون إشرافي من مارتن غودمان، تمّ عقد ندوة أخرى والتي كانت مكرّسة لإبراهيم والأمم. وفي هذه المقدّمة، سوف نلخّص التوجّه الرئيس للحجج الواردة عبر المداخلات البحثيّة المختلفة.

رواية العهد القديم

الجزء الأول مكرّس لإبراهيم، الأمم، والهاجريّين في العهد القديم. وفي مداخلته حول إبراهيم والأمم، يتناول إد نوورت (غرونينغن) تلك النصوص في العهد القديم التي تناقش علاقة إبراهيم بالأمم. في البداية يُظهر كيف أنّ النصوص النّبوئيّة على أعتاب المنفى تُثري شخصيّة إبراهيم. فدوره كسلف مثاليّ ينمو وأحياناً يفوق (دور) يعقوب. مع ذلك، فإنّ الشموليّة المفترضة للإصحاح 12 من سفر التّكوين لم تعد حاضرة في أيّ موضع بعده. فالأنبياء لا يصوّرون إبراهيم كسلف يلعب دور الوسيط في النّعم الشاملة لجميع عوائل الأرض. وهم يركّزون حصريّاً على مستقبل إسرائيل في المنفى. ومن ثمّ، يدرس نوورت أقدم الروايات، ضمن دائرة إبراهيم نفسها، والتي تركّز على العلاقة بين إبراهيم والأمم المجاورة: دائرة إبراهيم ولوط، ودائرة هاجر وإسماعيل. هذه الرّوايات لا تملك معنىً شموليّاً. والعلاقة بإبراهيم أو بإسرائيل ليست حاسمة من أجل التلقّي الآلي لبركاتٍ تطالُ جميعَ الناس. أخيراً، يُظهر كيف أنّ سفر التّكوين 12: 1 – 3 يتنفّس بشكل شموليّ: البركات وكلّ عائلات العالم تأخذ مركز الصدارة. إنّه يميل إلى *للنيبعال* في الآية 3 ب: سوف تكون بركة إبراهيم كبيرة حتّى يتسنّى *لجميع عوائل الأرض أن تتباركَ* به/ باسمه. وتراكم البركات يتعارض في الواقع مع النغمات المظلمة للحكم الشموليّ في سفر التّكوين 2 – 11.

في مداخلته حول هاجر، يركّز إد نوورت على القرابة مع إبراهيم في روايتي التّكوين 16 و 21 وعلى ولادة إسماعيل (تك 16) وإبعاد هاجر وإسماعيل (تك 21: 8 – 21). ويبرهن تكوين 16 على وجهة النظر التي كانت لدى الجماعات المستقرّة عن شعب غريب وخطير من الصحراء، الذي كان مع ذلك لا يزال من أقاربهم، لأنّ جدّ المجموعتين كان إبراهيم. إنّ المسرح الاجتماعيّ للفئات التي تعيش في الصحراء وعلى هامشها يمكن العثور عليه في

النصوص الآشوريّة من القرن قبل الميلاد الثامن فصاعداً. والعلاقة بإبراهيم تتمّ عبر شخصيّة هاجر، المخلوقة في صورة ابنها إسماعيل. إنّ نصّ التّكوين 21 هو إعادة صياغة متأخّرة لنصّ سفر التّكوين 16 الأصليّ. فإسماعيل، أوّل أولاده، لن يكون الوريث الحقيقيّ؛ وإسحَق، الطفل الذي ولد بمبادرة إلهيّة وليس بشريّة، يرثه. وعلى الرغم من أنّ واحدَهما يعيشُ بعيداً عن الآخر ويُنشئان ثقافتَين مختلفَتين، فقد تلقّى الطفلان على حدٍّ سواء الوعد الإلهيّ بأمّة عظيمة في المستقبل بعد الخضوع لتجربة تُتاخم حدود الموت.

اليهوديّةُ الأولى وبيئتُها اليونانيّة- الرومانيّة

الجزء الثاني من الكتاب يعالج مسألة تناول إبراهيم، الأمم، والمنحدرين من هاجر وإسماعيل في الأدب اليهوديّ المبكّر، والمعرفة بإبراهيم في المصادر اليونانيّة والرومانيّة. في مداخلته البحثيّة التي تحمل عنوان" الإسبارطيّون واليهود: أبناء العمومة الإبراهيميّون؟" يدرس يان ن. بريمر (غرونينغن) المراسلات الإسبارطيّة- اليهوديّة المنحولة، والتي يعودُ تاريخُها إلى القرن الثاني قبل الميلاد حيثُ تمَّ استخدامُها من قبل المؤلِّف اليهوديّ لسفر المكابيين الأول، الذي يزعم فيه الإسبارطيّون أنّ إبراهيم هو سلفهم، أيضاً. ووفقاً لهذه المراسلات، فالملك الإسبارطيّ أريوس، يكتب أنّ الإسبارطيين واليهود " أخوة وأنّهم من أرومة (genos) إبراهيم". وكما يقول بريمر، فقد كان هذا الرأيّ حول الsyngeneial (كلمة يونانيّة الأصل تعني تقريباً القربى- مترجم) اليهوديّة-الإسبارطيّة أسطورة متداولة بين يهود من الطبقة العليا في النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد. إنّ خلفيّة هذا البناء الجينولوجي بين اليهود والإسبارطيّين هو الحاجة اليهوديّة لتسويغِ أسلوبِ حياتِهم المميّز في وجه الاتّهامات اليونانيّة بأنّهم لا يختلطون مع غيرهم من الناس، وأنّهم يُبقون أنفسهم بمنأى عن الآخرين. وكما يقول بريمر،" فمن أجل الدّفاع عن أنفسهم، يبدو واضحاً أنّهم وضعوا إستراتيجيّة مثيرة للاهتمام لمقارنة طريقتهم في الحياة مع طريقة حياة الإسبارطيين. وهؤلاء الأخيرون كان لديهم بالمثل مشرّع شهير، وأقصد بذلك ليكورغوس، وكانوا معروفين في اليونان بأنّهم شعب لا يحبّ الغرباء، بل إنّه يطردهم. ومن خلال مقارنتهم لأنفسهم بالإسبارطيين المعادين للأجانب وإن كانوا لامعين، حاول اليهود من ثمّ بذكاء . . . إسباغ الصفة الشرعيّة على طريقة العيش الخاصّة بهم". وبرأي بريمر، لم تجرِ اتّصالاتٍ دبلوماسيّةً حقيقيّةً بين القدس وإسبارطة قطّ خلال الحقبتين المكابيّة والحشمونيّة. ورغم أنّ هذه المراسلات غير موثّقة، إلا أنّها تبقى مهمّة للغاية. إنَّ زعمَ أريوس بأنّ إبراهيم هو سلفٌ

لكلّ من الإسبارطيين واليهود على حدٍّ سواء إنّما يعتمد على وعد الله بأنّ جميع الأمم ستتبارك بإبراهيم(تك 12:3؛ 17:5). علاوة على ذلك، فإنّ زعمها القرابةَ بين اليهودِ والشعوب الأخرى، يجب أن يكون موضوعةً في يهوديّة تلك الحقبة، والذي كان واضحاً أنّ النيّة منها رفع شأن إبراهيم. ووفقاً لبريمر، فإنّ مجموعة تلك الرسائل اليهوديّة الإسبارطيّة يمكن مقارنتها مع مجموعة الرسائل المعاصرة لها من سليمان للفرعون فافرس Vaphres والملك الفينيقيّ سورون Souron. ويبدو أنّه في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد كان على مجموعاتِ الرسائل المتداولة في القدس أن تُثبِتَ أهمّية اليهود في العالم بأسره. وفي هذا السياق يجب النظر إلى الاحتكام إلى إبراهيم في المراسلات بين اليهود والإسبارطيين. إنّه الشهادة على الميل اليهوديّ لدمج ذواتِهم في العالم الكونيّ.

في رسالته البحثيّة التي تحمل عنوان" هل عرف الوثنيّونَ من كان إبراهيم؟"، يقدّم بيتر ف. فان دير هورست (أوترخت) لمحةً عامّةً عن الأدب الوثنيّ من القرن الثالث قبل الميلاد وحتّى القرن السادس م. وفي معالجته للأمر، يفرّق دير هورست بين أوراق البردي السحريّة والمصادر الأدبيّة الموجودة. بالنسبة للأولى، يبدو أنّ العديد من البرديّات السحريّة تحتوي على صيغة "إله إبراهيم" (أو على نحوٍ أكثر ترجيحاً،" إله إبراهيم وإله إسحَق وإله يعقوب"). مع ذلك، يبدو من المشكوك فيه للغاية أن يكون لدى السّحرَة أيّة فكرة عمّا تعنيه أسماء الآباء الثلاثة. وعلى الرغم من استخدامهم لهذه الصيغة، فإنّ هؤلاء الممارسين للشعائر السحريّة والتعويذيّين لا يعرفون من كان إبراهيم وابنه وحفيده؛ ولا تعطينا أيٌّ من مقاطع من البرديات السحريّة الانطباعَ بأنَّ مؤلفيها عَرفوا أكثر من مجرّد أسماء الآباء الثلاثة. بالمقابل، ففي المصادر الأدبيّة، كانت الصورة مختلفة تماماً. فعلى الرغم من أنّ بعض هؤلاء الكتّاب لم تكن لديهم أيّةُ معرفةٍ مباشرة بالكتاب المقدّس، فالآخرون لديهم معلومات موثّقة به، مع أنّها ليست قبل القرون الأولى للميلاد. ما هو لافتٌ للنظر في عدّة حالات هو تلك اللّهجة الإيجابيّة. وكما يقول فان دير هورست، فعلى الرغم من أنّ إبراهيم لم يكن معروفاً على نطاق واسع، فإنّ جميع المؤلّفين الذين يذكرونَه كان لهم تقويمٌ إيجابيٌّ للأب؛ فهو يُنظَرُ إليه كرجلٍ حكيم وعادل، والذي كان أيضاً حاكماً، ومن ذوي الخبرة في علم التنجيم. إنَّ واحدةً من الملاحظات الختاميّة التي يقدّمها فان دير هورست هي" أنّه، وبعكس حالة موسى، نظر الكتّاب المطلعون والأقل اطّلاعاً عموماً إلى إبراهيم بتقويمٍ عالٍ. لماذا كانوا أكثر نقدية لموسى من إبراهيم؟ هل لأنّه كان ينظر إلى موسى دائماً، بعكس إبراهيم، على أنه مُشرّع

اليهود، ومن ثمّ كان يعتبر بأنّه مؤسّس طريقة الحياة اليهوديّة التي كانت في كثير من الأحيان موضع سخرية الإغريق والرومان واحتقارهم؟". وكما يلاحظ بحقّ، "فهذه المسألة تستحقّ بالتأكيد توثيقاً أكثر عيانيّة".

ملادن بوبوفيتش (غرونينغن)، من ثمّ، يُظهرُ أنّه لا يوجد تاريخ تقبّلٍ لما يُقدّم في سفر التّكوين 3:12 في مخطوطات البحر الميّت. ففكرة أنّ كلّ أمم الأرض، أو بالأحرى عوائلها، تتباركُ بإبراهيم، أو تجدُ البركة فيه، أو تبارك ذواتِها من خلاله، لا تظهر في مخطوطات قمران. ليس من قبيل الصدفة أنّه لا يوجد تاريخ تقبّلٍ لهذا المقطع في مخطوطات البحر الميّت، وما من نصٍّ يهوديّ قديم تقريباً يقدّم دليلاً على تاريخ لتقبّلِه، وينبغي أن يُفهم بالموازاة مع الدّور السلبيّ للغاية الذي تلعبه الأمم في كثير من النصوص اليهوديّة الأبوكاليبتيّة (رؤيويّة) والإسكاتولوجيّة (أخرويّة) القديمة.

يُبيِّنُ جاك فان رويتن (غرونينغن) كيف أنّ سفر *اليوبيل* اليهوديّ يحتلُّ الموقع الأكثر تطرُّفاً في الجانب السلبيّ من الطّيف الشموليّ من النصوص اليهوديّة القديمة. فالسّفر يختار الاستبعاد الحادّ للأمم الأخرى. وإبراهيم أيضاً مرتبط بهذه الجدليّات. ويُظهِرُ تحليلٌ لإعادة كتابةِ النّصّ 12: 1 – 3 من سفر التّكوين أنَّ انتقالَ إبراهيم من وطنه وبيت والده هو في الواقع ارتحال من عالم وثنيّة الأمم النّجس. وعلى ما يبدو، فإنّ مؤلّف سفر *اليوبيل* لا يرى أيَّ تناقُضٍ بينَ لاهوته الخصوصيّ واستعارته للتعابير الشّموليّة من سفر التّكوين لمباركة هذه الأمم. مع ذلك، من المُهمّ أن نلاحظ، أنّ تعابير مباركة الأمم هذه تُتبنّى حرفيّاً في سفر *اليوبيل*. لا توجد إضافات في السِّفر على التّكوين الذي يتعارض مع رؤيا السِّفر الخصوصيّة. هذا يعني أنّ الميول الشموليّة في السفر مستمدَّة أساساً من سفر التّكوين، وتخضع تماماً لتركيزه الخصوصيّ على إسرائيل.

أمّا ما يتعلّق بتقبّل قصّة هاجر في سفر *اليوبيل*، فإنّ جاك فان رويتن يتتبّع أثر الطريقة التي أُعيدت بها كتابة المقطعين 16 و 21 من سفر التّكوين على حدّ سواء. ويُظهِر أنّ سفر *اليوبيل* 14: 21 – 24 يغيّر رواية ولادة إسماعيل أساساً من خلال الحذف. فوِفقاً لسفر *اليوبيل*، تعيش عائلة إبراهيم كلّها في وئام كبير. فإسحَق وإسماعيل كلاهما لديه صلة قرابة بإبراهيم. لذلك، ليس من الضروري بالنسبة لمؤلّف *اليوبيل* أن يتحدّث عن رحلة هاجر إلى البريّة وعودتها لاحقاً في سفر اليوبيل 14: 21 – 24 لأنّه لا يخبرنا عن توتّر بين هاجر

وسارة. هذا، من ثمّ، يغيّر صورة كلّ من سارة وهاجر في سفر *اليوبيل*. توصف سارة بشكل أكثر إيجابية، في حين أنّ مكانة هاجر لا تعلو ولا تنخفض، وعلاقتها بسارة تتعرّض للتغيير. علاوة على ذلك، فإنّ ولادة إسماعيل تُربَط على نحو وثيق بختام العهد ووعوده بالذرّية والأرض. رواية أخرى حول هاجر في سفر *اليوبيل* 17: 1 – 14، والتي تُقدّم نصّ سفر التّكوين 21 منقّحاً، تُظهِرُ أنّه بمناسبة الاحتفال بفطام إسحَق، لم يكن إسماعيل حاضراً فحسب، بل يُشار إليه أيضاً بالاسم، وتشير الروايات إلى أنّه كان قرب والده إبراهيم. وتثير سعادة إبراهيم في المأدبة غيرة سارة لأنّها تهدّد الوعد الإلهيّ بأنّ إسحَق سيكون الوريث الحقيقيّ لإبراهيم وسارة. ويؤكّد الله على حقّ سارة في إبعاد هاجر وإسماعيل، الّذي كان وفقاً *لليوبيل* واحداً من الطّرق التي امتحن الله بها إبراهيم.

في مداخلتها البحثيّة " إبراهيم والأمم في أعمال فيلون السكندري "، تعلّق فويبي ماكيلو (أكسفورد) على تفسير فيلون لنصّ التّكوين 12: 2 – 3 حول مباركة إبراهيم للأمم. وتقتصر الاقتباسات في هذا المقطع على أطروحته *هجرة إبراهيم*. ففي تفسير فيلون، نجد إنّه الرجل الفاضل الحكيم الذي يتمّ التوجُّه إليه في هذا المقطع، والذي تعتمد عليه بقيّة البشر. أو، إذا ما تحدّثنا أنثروبولوجياً، إنّه العقل الكامل الذي يقدّس جميع أسباطه، أي جميع قدراته. ويعمل هذا الرجل الصالح كوسيط بين الله والبشريّة. وكما تشرح ماكيلو، فالبركات التي نقلت بوساطة الرجل الحكيم يمكن أن ينالها أيّ كائن بشري، بغضّ النظر عن العرق أو الدّين. ويظهر وكأنّ تفسير فيلون المجازي للمقطع 3:12 من سفر التّكوين يتخلّى عن كلّ خصوصيّة دينيّة، لأنّ وجهة نظره تتركّز على الأثر المسيطر للعقل الفاضل على الحواس والمشاعر وهو ما ينطبق على جميع البشر.

فيلون السكندري هو أيضاً موضوع البحث التالي الذي أعدّه أبراهام بوس (أمستردام)، لكنّه الآن يلفت الانتباه لشخص هاجر. فبوس يركّز بشكل خاص على العديد من الإشارات لهاجر في عمل فيلون الذي يحمل عنوان *التزاوج مع الدراسات الأوليّة* (*De congressu eruditionisgratia*). وكما يشرح بوس، ففيلون يحلّل أصل اسم هاجر وفصله ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ معناه "أجنبيّ"، "طالب اللجوء"، وهو يدرك حقيقة أنّها هي *أصل progenetrix* لأناس يتميّزون بصراعهم مع شعب إسرائيل. مع ذلك فإنّ التوتُّر بين هاجر وسارة تُنزَع عنه الصّفة التاريخيّة ويُؤخَذ بطريقة مجازية، وذلك عبر خطوط الطريقة المجازيّة الفلسفيّة المأخوذة عن التّقاليد الأدبيّة اليونانيّة. ووفقاً لفهم فيلون، فإنّ اقتراح سارة

على إبراهيم بأنّه يجب أن يأخذ أَمَتَه هاجر كسريّة له لا يُنظَر إليه كطريقة غير سليمة لإنجاب ذرّية لإبراهيم بل كطريقة حكيمة جدّاً بالفعل. سارة فقط هي لإنجاب أطفال لأولئك الذين لديهم النّضج الرّوحانيّ المطلوب. لذلك، كما يشرح بوس، " فإبراهيم، رمز النفس في البحث عن المعرفة، يجب بالضرورة، قبل أن يتمكّنَ من تحقيق حيازة مثمِرة حقّاً للحكمة، أن يوجّه نفسه أولاً إلى دراسة" المبادئ التحضيريّة"، والتي تشكّل معاً *propaedeutics* [مصطلح تاريخيّ يعني المنهج التعليميّ الذي يتمّ من خلاله الدّخول إلى أحد المذاهب الأدبيّة أو الفنيّة أو العلميّة- مترجم] الحكمة. وهذا يفسّر سبب كون العلوم الموسوعيّة، على الرغم من أنّها ثانويّة، تبدو "أبكر" وأقدم كمرحلة في الطريق إلى المعرفة ". إنّ لتفريق فيلون بين الحكمة و*enkyklios paideia*ال (العلوم الدميويّة) خلفيّته في الفلسفة اليونانيّة. فالمقارنة مع الفلاسفة تظهر أنّ المماثلة بين العلوم التمهيديّة وهاجر، خادمة إبراهيم، لا يعني أنّ دراسة هذه الفروع من العلم هو نشاط" له علاقة بالعبوديّة". وكما يظهر الفلاسفة اليونانيّين- الرّومان مثل سينيكا، هنالك فقط تبعيّة هرميّة لجميع العلوم "الحرّة" لعلم الفلسفة "الأكثر حرّيّة". بهذا المعنى، يتمّ إنقاص التوتُّرات بين هاجر وسارة إلى حدّها الأدنى.

في مداخلته البحثيّة التي تحمل عنوان" يوسيفوس في إبراهيم والأمم،" يؤكّد مارتن غودمان (أكسفورد) أنّ الشّخصيّة الشموليّة لإبراهيم، بسبب البركات التي ستخرج منه إلى كلّ العالم، غائبةٌ تقريباً عن كتابات يوسيفوس. إنّه يكاد لا يستخدم المعنى الشموليّ لإبراهيم كما هو موصوف في النصّ 12: 1 – 3 من سفر التّكوين. كان الخيار متاحاً أمام يوسيفوس كي يحيط إبراهيم بقدر كبير من الاعتبار، وبهذه الطريقة كان باستطاعته أن يفسّر لغير اليهود تميّز اليهوديّة وظلم الاتّهامات المعاصرة له بأنّ اليهود كانوا يكرهون غيرهم من البشر. لكن، كما يلاحظ غودمان،" فإنّ صورة إبراهيم التي اختارها يوسيفوس تقصِّرُ كثيراً عن بلوغ وصف شخصيّةٍ ذاتِ أهمّيةٍ عالميّة والذي كان متوقّعاً ربّما". وفي كتابه *العاديات اليهوديّة*، يعطي يوسيفوس إلى حدّ كبير الانطباع بأنّ شخص إبراهيم لم تكن له" أهمّيّة خارج حدود التاريخ اليهوديّ الصِّرف. أمّا المنظور الأوسع، حين يرد، فهو لا يتضمّن رسالة إبراهيم، ولا على صعيدٍ أعرضَ، البركة الإلهيّة التي تُنقَل عبره، بل عبر أحفاده من غير اليهود الذين لا يرجع نسبهم إلى سارة بل لسريته هاجر أو لزوجته الثانية قطّورة." فمن خلال هاجر يصبح إبراهيم جدّ العرب، ومن خلال قطّورة، التي تمّ إرسال أولادها الستّة لإنشاء مستعمرات، انتشرت ذريته أيضاً في ترغولوديتيس Troglodytis، العربيّة السعيدة، ليبيا، وإفريقيا.

فيوسيفوس لم يطوّر في أيٍّ من المقولتين شيئاً. وإنَّ صمتَ يوسيفوس حول الأهمّية العالميّة إبراهيم، كما يقول غودمان، يوصلنا إلى استنتاج مفاده أنّ يوسيفوس لم يكن يتوقّع "أن يعرف القرّاء من غير اليهود بسمعة إبراهيم كمصدر بركات للعالم كلّه".

في مداخلتها البحثيّة "هاجر وإسماعيل، وآل إبراهيم عند يوسيفوس"، *العاديات اليهودية judaicae Antiquitates*"، تقول بريجيت فان دير انس (غرونينغن) إنّ إعادة صياغة يوسيفوس للرواية التوراتيّة، وشرطه حول العلاقة بين إسحَق (ابن إبراهيم "الشرعي") وإسماعيل (ابن الجارية)، يرجع الفضل فيه إلى قانون الأسرة المعاصر له المتعلّق بالزّواج والميراث، الرّق والتسرّي. ويبدو أنّ يوسيفوس، كما في حالات توراتيّة أخرى لأطفال ولدوا من جَوارٍ أو إمَاء، ينظر إلى إسماعيل باعتباره طفلاً غير شرعيّ. مع ذلك، يُنظر إلى إسحَق على أنّه الابن الوحيد لإبراهيم، الأمر الذي يعني اختلافاً في الوضعيّة القانونيّة بين إسماعيل وإسحَق. فهذا الأخير هو الابن الشرعيّ الوحيد لإبراهيمَ لأنّ إسماعيل ولد من جارية. وفي حين أنّ هذا التمييز بين الأطفال الشرعيّين والأطفال المولودين من جَوارٍ غير موجود في التوراة العبريّة أو التوراة السبعينيّة، يبدو من المعقول جدّاً أنّه قد تمَّ إدخاله لأنّ يوسيفوس يتبنّى قانون الأسرة الذي كان معاصراً له. إنّ إعادة صياغة يوسيفوس لا تبرهن فقط على مستوى عالٍ من التثاقُف مع سياقه [يوسيفوس- مترجم] الرّوماني، بل يبدو أنّها تكشف أيضاً عن رغبته في إظهار أنّ اليهوديّة لم تك تتعارض مع المجتمع الرومانيّ، كما زعمت دعاية فلافيان بعد الحرب اليهوديّة.

اليهوديّة الربّانيّة

القسم الثالث من الكتاب يتناول آراء الحاخامات بإبراهيم، الأمم، والمنحدرين من هاجر وإسماعيل. يقارن موشيه لافي (حيفا) بين تقليدين جاءا من الأوساط الحاخاميّة من العصور القديمة المتأخّرة، أي بابل وأرض إسرائيل (فلسطين)، وعن طريق الكشف عن أعمال المحرّرين والناقلين المتأخّرين، يبدو الباحث قادراً على تصوير تحوّلٍ مُهمّ في صورة إبراهيم باعتباره معتنقاً لديانةٍ جديدةٍ والتي تظهرُ كتقاليد حاخاميّة مهاجرة من أرض إسرائيل إلى بابل خلال النّصف الأوّل من الألفيّة الأولى. لقد كانت صورة رسالة إبراهيم إلى الأمم تحظى بشعبيّة كبيرة في التقاليد المحفوظة في الأدب الحاخاميّ الكلاسيكيّ. فيصوّر إبراهيم على أنَّه يعلن اسم الله أمام الجمهور؛ يقود الناس للاعتراف بالإيمان التوحيديّ؛

يمارس الأعمال التبشيريّة العامّة؛ يقدّم الطعام ويرعى احتياجات الناس من أجل، أو بطريقة، تقرّبهم إمّا من الإيمان، الله، أو الشّعب اليهودي. يظهر التّلمود البابليّ ميلاً متماسكاً وثابتاً للخروج من هذه التقاليد الفلسطينيّة اليهوديّة القديمة التي تشجّع على فعاليات التبشير. وقد تمّ تحقيق هذا الميل باستخدام استراتيجيّات أدبيّة تتجلّى بما يلي:(1) توجيه التبشير نحو الداخل، (2) التحوّل من التبشير إلى الجدل، و(3) إسكات التقاليد التبشيريّة. لقد فقدت التقاليد الفلسطينيّة مذاقها التبشيريّ وتمّ تحويلها في الدوائر البابليّة بحيث تتناول إرساليّة حاخاميّة داخل اليهوديّة من أجل هيمنة حاخاميّة ضمن اليهود أنفسهم.

مزيد من التعاملات مع الأدب الحاخاميّ تقدّمها لنا أيضاً وثائق لاحقة. تفحص جوانا وايتبرغ (أكسفورد) الأقسام الأربعة الأولى من *مدراش تنحوما* من أجل البيركوبي *pericope* [خلاصة أو انتقاء من كتاب، لاسيّما القراءة من الكتاب المقدّس التي تشكّل جزءاً من الخدمة الكنسية- مترجم] المسمّاة *ليك ليكا*، حيث يلقي كلّ واحد منها الضّوء على معنى دعوة إبراهيم في نصّ سفر التّكوين 1:12. ومن الواضح أنّ الغرض من ذلك تخصيصيّ. فالأمم تحتلّ مكانة ضئيلة أو معدومة في مخطّط هذا المفسّر الخاص. فنفيه من أرض أجداده هو نتيجة لسلوك إبراهيم الإنسان الكامل في أرض تدنّسها الوثنيّة. يمكن لإبراهيم الآن أن يضع وراءه العالم الذي لا حياة فيه للشعب الوثنيّ الذي عاش في رحابه. وخروج إبراهيم من أرض أجداده وتكوينه لأمّة عظيمة إنّما يدلّ على بداية عهد جديد، وهذه الخليقة الجديدة سوف تتحقق عندما تتلقى إسرائيل التوراة. رسالة إبراهيم هي من أجل أمّة واحدة، هي إسرائيل. و"البركة" غير المحددة في نصّ سفر التّكوين 2:12 تُفسّر بما لا لبس فيه على أنّها تتعلّق بإبراهيم وإسرائيل. وهذا ما يؤكّده التفسير الحرفي المدراشي لعبارة "وسوف أبارك أولئك الذين يباركونكم" في نصّ سفر التّكوين 3:12، التي تؤخَذ على أنّها إشارة إلى المسؤولين عن المباركة الكهنوتيّة – سبط لاوي – الذي كان دوره أن يبارك إسرائيل. وهكذا ففي تجاهله للجزء الأخير من الآية، ينسج *مدراش تنحوما* فهمه الذاتيّ للطبيعة الخاصّة برسالة إبراهيم ضمن إطار أوسع من تاريخ الشعب اليهوديّ الذي يمتدُّ من إبراهيم إلى موسى، والذي بلغ ذروتُه في استعادة مملكة يهوذا.

تركّز رونيت نيكولسكي (غرونينغن) على المقولات التفسيريّة في الفصلين الثاني والثالث من توسفتا رسالة *السوتاه* حول طرد هاجر وإسماعيل. تحتوي هذه القصّة التوراتيّة صعوبة للحاخامات حيث يوحي النّص 9:21 من سفر التّكوين بأنَّ لعب إسماعيل، مهما

كان النشاط الذي ينطوي عليه، كان السبب في طرده ووالدته. وهكذا ففي توسفتا *سوتاه* يُفسَّر لعب إسماعيل كخطيئة جسيمة. ويختلف الحاخامات فيما بينهم حول ما إذا كانت هذه الخطيئة هي عبادة الأوثان، سلوك يتضمّن سفاح المحارم، القتل، أو المنافسة مع إسحَق على الميراث. وتستخدم هذه المقولات التفسيريّة المختلفة من قبل الحكماء القدامى بغرض توضيح الحجج في النقاش حول التّأويل والسّلطة. كان وضوح وحيويّة المقولات التفسيريّة جزءاً من ثقافة حكماء. والمقولة التفسيريّة حول إسماعيل كعابد أوثان أحرزت مركزاً موثوقاً وأصبحت وحدة نصّيّة ثابتة. وهذا، بدوره، استُخدِمَ من قبل ناسخ أمّي ليحلّ محلّ حجّة سارة الأصليّة ، التي هي مفقودة الآن، ممّا يجعل مقطع التوسفتا ككلٍّ غيرِ متماسك.

يستكشف فلورنتينو غارسيا مارتينيز (غرونينغن، لوفين) التقاليد التي بُنيَت حول شخصيّة هاجر في ترغوم *يوناتان المنحول*. ففيما يتعلّق بأصلها المصريّ، يجعل الترغوم هاجر ابنة فرعون وحفيدة الملك البابليّ نمرود، لأنّ الترغوم يربطّ هاجر وإسماعيل بالوثنيّة. أكثر من ذلك، فلأنَّ هاجر كانت من سلالة نمرود الكريه الذي نفى أصلاً إبراهيم وسارة من وطنهما، فقد كرهت سارة هاجر. مع ذلك، *فترجوم يوناتان المنحول* يجعل هاجر امرأة حرّة من أجل تجنّب أن يصبح إبراهيم أباً لطفلٍ من أَمَة. لقد اتّهم الله طفلَها إسماعيل بالتخلّي عن تدريب أعطاه له إبراهيم، وعلى الأخصّ ممارسة عبادة الأوثان. علاوة على ذلك، فإنّ وعود الله الإيجابية بأنّه سيجعل من إسماعيل شعباً عظيماً تتحوّل إلى أن يصنع منه شعباً من اللّصوص.

أخيراً، يركّز فاوت فان بيكّوم (غرونينغن) على التراتيل الطقسيّة العبريّة من القرن الرابع إلى القرن السادس للميلاد في فلسطين، أي من العصر البيزنطيّ حتّى الغزو العربيّ. فقد كان الملحّنون ومستمعوهم على دراية بالقصص التوراتيّة حول إبراهيم من خلال القراءات الليتورجيّة لمقاطع من التوراة مع الموسيقا المرافقة. لقد أثّرت التقاليد المدراشيّة المتعلّقة بسفر التّكوين على صورة إبراهيم، لكنّ التراتيل كانت على إحاطةٍ أيضاً بالتفاسير والفهم غير الحاخاميّ في الفولكلور اليهوديّ وفي المصادر أو التقاليد غير اليهودية. وربّما أدّى هذا بهم إلى تصوير إبراهيم على أنّه أكثر غيرةً على إله إسرائيل الواحد من أيّة وضعيّة أخرى.

العهد الجديد والمسيحيّة الأولى

القسم الرابع حول العهد الجديد والمسيحيّة الأولى يُفتتح بمساهمة من كارين نويتل (غرونينغن). في مداخلتها البحثيّة التي تحمل عنوان "ليس يهوديّاً ولا يونانياً: إبراهيم كسلف كونيّ"؛ تتناول نويتل مسألة كيف أنّ بولس في رسالته إلى أهل غلاطية، يعيد تعريف المنتمين إلى إبراهيم. وتركز المداخلة البحثيّة على لجوء بولس لإبراهيم في رسالته إلى أهل غلاطية 3، حيث يُصوِّر إبراهيم ليس كسلف لليهود، بل كسلف كونيّ. مع ذلك فالمعضلة تطرح حول كيف يمكن أن تكون كونيّة الاستعانة بشخصيّة من الكتاب المقدّس اليهوديّ. لكن في الآونة الأخيرة، وضمن ما يدعى منظور جديد راديكالي لبولس، قيل إنّه بدلاً من تقديم بولس لرسالة عالميّة، فإنّه يُعلن أنّ رسالته هي فقط للأمم، حول كيفيّة أن تصبح (الأمم) واحداً من نسل إبراهيم. ووفقاً لنيوتل، فإنّه" بهذا المنظور، يستخدم بولس حججاً ونماذج من تراثه اليهوديّ ويفتحها لتشمل الوثنيّين، لكن فقط شرط أن يتركوا خلفهم تراثهم الثقافيّ. وبدلاً عن نشر إنجيلٍ خالٍ من العرقيّة، كما تقترح الرسالة، يعلن بولس رسالة يهوديّة متميّزة لا تطلب أيَّ تغيير ثقافي من اليهود، الذين ينتمون بالفعل إلى الله، لكنّها تطلب تحوّلاً كاملاً من غير اليهود". مع ذلك، فإنّ بحثَ نويتل مصممٌ للتشكيك بهذا المنظور، وتبيان عواقب رأي بولس لكل من الوثنيين واليهود: "في حين أنّ إبراهيم بولس هو إبراهيم الكوني، فهو لم يكن إبراهيم الجميع".

في مداخلتها البحثيّة التي تحمل عنوان "الانتماء لعشيرة إبراهيم: الاستعانة الجينولوجية بإبراهيم كخلفية ممكنة لحجة بولس الإبراهيميّة"، تظهر بريجيت فان دير لانس أنّه كان ثمّة نقاش بين اليهود حول من كان يمكن اعتباره من المنحدرين حقّاً من صلب إبراهيم. وكما تقول فان دير لانس، فإنّ التقبّل المحدود لقصّة مباركة الأمم بإبراهيم (تك 12:3؛ 18:18) في اليهوديّة القديمة، كما هو موضّح في هذا الكتاب، إنّما تشير في الواقع إلى أن رأي بولس بشأن هذه القضية كان مبتكراً وفق أي معيار يهودي. وتؤكّد فان دير لانس أنّه، "على الرّغم من ذلك، فهذا لا يعني أنّ أسلوبه في استخدام شخص إبراهيم في استعانة جينولوجيّة كان غير مألوف لجمهوره بالكامل". ولهذا السبب، تناقش فانّ دير لانس مزاعم مختلفة بقرابة جينولوجيّة مع إبراهيم في نصوص يهوديّة أخرى. وتثبت العديد منها أنّها مؤتلفة مع الفكرة القائلة إنّ إبراهيم هو أبٌ لأمم كثيرة، لكنّ الأكثر هيمنة هي فكرة أنّ إبراهيم هو أبو اليهود. إنّه نقطة الانطلاق الفعلية للgenos العبرانيّة وغالباً ما يُنظَر إليه على أنه اليهوديّ المثاليّ

الحافظ للتوراة، على الرغم من أنّه عاش قبل موسى. من الواضح أنّ الآثار المترتّبة على ذلك تقول إنّه كون إبراهيم حفظ بالفعل الشرع الموسوي، فمن الجليّ أنّه على نسله أن يقوموا بالشيء ذاته. وفي كتابات يوسيفوس يتمّ التشديد على أهمّية حفظ الشرع من أجل المطالبات بقرابة جينولوجية مع إبراهيم. وفي رأيه، الانتماء إلى genos إبراهيم، متميّز ومشروط بمراعاة الشرع الموسويّ. وكما تظهر فان دير لانس، فقرابة اليهود مع إبراهيم بحسب يوسيفوس تعتبر" لاغية حين لم يعُد ثمّة حفظ للشرع. فحين يتمّ التخلّي عن الشرع، لا يعود المرء يُحسَب جزءاً من الإثنوس اليهوديّ، ولا جزءاً من جينوس إبراهيم". وفي عمل يوسيفوس "*العاديات اليهوديّة*"، يتمّ التأكيد على هذا بشكل خاص ضدّ أولئك الذين يعتقدون أنّهم يستطيعون تجاوز موسى بالذهاب مباشرة إلى إبراهيم. إنّه بالضبط هذا الترابط الداخليّ بين إبراهيم وموسى، كما تقول فان دير لانس، هو الذي يسعى بولس إلى تقويض أسسه في رسالته إلى أهل غلاطية: "يدقُّ بولس إسفيناً بين إبراهيم والشرع الموسوي، قائلاً إنّ أولئك الذين يشاركون بإيمان إبراهيم هم ذرّيته، وليس فقط أولئك الذين يحفظون الشرع". وعلى خلفيّة من وجهاتِ نظرٍ يهوديّة أخرى، من الواضح أنّ فهم بولس لبركة الأمم بإبراهيم، التي قد تكون فريدة من نوعها، هو جزء من نقاش يهوديّ أوسع حول الوعود التي قُطِعَت لإبراهيم في سفر التكوين وهويّة ذرّية إبراهيم. ويبدو من المحتمل جدّاً أنّ بولس تمرّدَ على فهم الانحدار من إبراهيم الذي يعتمد على حفظ الشرع، وبدورهم، معارضو بولس اتهموا الرجل بأنّه يقوّض أسس الانتماء إلى genos إبراهيم.

لكنّ كونيّة بولس تسبق زمنياً بالفعل آراءَه الكونيّة حول إبراهيم. وفي مداخلته حول بولس والنقاش الاثنوغرافيّ الذي كان دائراً في زمنه، يؤكّد جورج فان كوتن (غرونينغن) أنّ هذه القناعة الكونيّة عند بولس لا يعبّر عنها فقط في الطابع الكونيّ لديانة إبراهيم في رسائله لأهل غلاطية وروما، لكنّها واضحة بالفعل في أقدم ما لدينا من رسائله، أي الرسالة إلى تسالونيكي. وفي هذه الرسالة الأخيرة، نجد تعبيراً مقلوباً عن كونيّة بولس في انتقاده لليهود الّذين كانوا يضطهدون المسيحيّين في اليهوديّة" ويعارضون الجميع عبر عرقلتنا عن التحدّث للأمم بحيث يمكن لها أن تخلص". في الوقت نفسه يقارن بولس مع المصير الذي يعاني منه المسيحيّون الذين كانوا في السّابق وثنيّين في تسالونيكي من مواطنيهم (رسالة تسالونيكي الأولى 2: 14 - 16). وهذه الملاحظة المقارنة، كما يقترح فان كوتن، يمكن أن تفهم في سياق النقاش الاثنوغرافيّ المعاصر له، ممّا يدلّ على أنّه ليست فقط اليهوديّة كانت حريصة

على الحفاظ على أعراف الأجداد وتلك الإثنيّة، لكن الوثنيّة اليونانيّة كانت تعرف الهمّ ذاته. فقد انتقد الطّرفان على حدّ سواء المسيحيّة لتخلّيها عن ديانة الأسلاف. وعلى الرّغم من أنّ هذا النقاش يصبح مرئيّاً لاسيّما في هجوم سلسوس في القرن الثاني الميلاديّ على الكونيّة الثوريّة المسيحيّة، فهي القضايا ذاتها التي يمكن بالفعل تقصّيها، من وجهة نظر مسيحيّة، في أقدم رسائل بولس. إنّ تفسير بولس الكونيّ لشخص إبراهيم، الذي تتبارك به الأمم، هو من ثمّ مجرّد تعبيرٍ آخرَ عن أفكاره الكونيّة.

في رسالته إلى أهل غلاطية، لا يقدّم بولس تفسيراً كونيّاً لشخص إبراهيم في غلاطية 3، لكنّه في نهاية الإصحاح التّالي، غلاطية 4: 21 – 32، يستمرّ بولس بتفسير رمزيّ لابني إبراهيم إسماعيل وإسحَق، واحد من هاجر، والآخر من سارة. وفي مداخلته التي تحمل عنوان، "هاجر وبولس وفكرة العهد"، يقدّم ألبرت هوغترب (تيلبورغ) تفسيراً عامّاً لغلاطية 4، مركّزاً على الطريقة التي تتمّ بها المماثلة بين الشخصيّتين الأنثويّتَين هاجر وسارة مع العهدين، عهد يرتبط بالعبوديّة وعهد يرتبط بالحرّيّة. من الملاحظ هنا، في سياق شرح بولس، أنّ جبل سيناء، الذي هو تقليديّاً المكان الذي أُنزل فيه الشرع على موسى، يصبح متجسّداً في هاجر، التي تحدّد هويتها من ثمّ على أنّها أيضاً القدس الحالية. وبهذه الطريقة يماثل بولس بين هاجر وحفظ الشرع الموسوي، القدس باعتبارها المركز الدينيّ الرسميّ، ورسالة الإنجيل التي تحفظ الشريعة لخصومه في غلاطية.

إنّ موضوعة المساهمة التالية لجورج فان كوتن هي الاستراتيجيّات اليونانيّة والرومانيّة التي يستخدمها بولس في تأويله المجازيّ لشخصيتَي هاجر وسارة. وكما يقول فان كوتن، فإنّ نقدية بولس للمزاعم اليهوديّة في المقطعَين حول إبراهيم في غلاطية 3 وغلاطية 4 وعكسهما في غلاطية 4، تفيد بأنّ المسيحيّين الوثنيّين والمسيحيّين اليهود، "كيهود حقيقيّين"، لهم أصولهم في إبراهيم وسارة في حين أنّ اليهود الذين يركّزون على الإثنيّة هم في الواقع من نسل إبراهيم عبر هاجر، وهو ما يشبه بقوّةٍ الانتقادات الفلسفية اليونانية للمزاعم الجينولوجيّة، لاسيّما المزاعم المتكرّرة بالانحدار من هرقل. هذه المزاعم الجينولوجيّة هي إمّا انتقدت بصراحة، أو تمّ التصدّي لها من خلال العبارة الحاذقة التي تقول إنّ "الهرقليّين الحقيقيّين" هم أولئك الذين يحاكون سلوك هرقل الإمثوليّ، حتى وإن كانوا ليسوا على صلة به وراثيّاً. ومن ثمّ، ففي مماثلته بين هاجر والقدس الحالية، وذلك مقابل القدس السماويّة، يُظهِرُ بولس ذاته أيضاً بأنّه على دراية بالخطاب الأفلاطونيّ-الرّواقي حول المدينتَين، المدينة

الدنيويّة والمدينة السّماويّة، الّذي ينطوي على نوعين مختلفين من المواطنة. وعلى الرغم من أنّ المفردات سياسيّة، فالفكرة تدور حول مدينة سماويّة، فوق الإثنيّات، وكونيّة، تُجرَّد من طابعها السياسي وتنتقدُ بلطفٍ كلَّ أشكال الولاءات الأرضيّة، الإثنيّة والسياسيّة. وكِلا النوعين من الاستراتيجيّات، أي من انتقاد وقلب المزاعم الجينولوجيّة ونزع الصبغة السياسيّة عن السياسة في تأويل بولس المجازي لهاجر وسارة.

يتكرّر التفسير المجازي لهاجر وسارة في الكتابات الغنوصيّة المتأخّرة التي تعلّق على تأويل بولس المجازي للشخصيّتين كلاهما في غلاطية 4. ويظهر ذلك في المداخلة البحثية التي قدّمها باس فان أوس (لوسدين)، التي تركّز على إعادة تفسير مجازية بولس لهاجر وسارة في *إنجيل فيليبوس* الغنوصيّ. وفي حين يعيد بولس تفسير شخصيّة هاجر باعتبارها تجسيداً لليهود الذين يركّزون على الإثنية، وفي حين تمثّل سارة" الإبراهيميّين الحقيقيّين"، فالمسيحيّون الغنوصيون، مثل مؤلّف *إنجيل فيليوبوس*، يستخدمون غلاطية 4 للتميز بين نوعين من المسيحيّين ضمن المسيحيّين الأوائل: المسيحيون الغنوصيون ومسيحيو التّيار الرئيس. ووفقاً لهذا الرأي، تصبح سارة الصّوفيا (الحكمة) الإلٰهيّة، وإسحَق الرجل الروحاني." وهذا ما يتضمّن"، كما يشير فان أوس،" أنّ يصير إسماعيل رمزاً لمسيحيّي التيار الرئيس الذين كانوا ما يزالون" مسترقّين " لقوانين خالق الكون. وتصير والدته هاجر، المرأة الأَمَة، رمزاً للحكمة الدنيويّة التي تنتهي بالموت". وتنعكس أهمّية هذه الحجج الغنوصيّة ومركزية غلاطية في هذا النقاش في النقد الأرثوذكسيّ لهذه الآراء عند إيريناوس، الذي يجادل في مناظرته مع المسيحيّين الغنوصيّين بأنّ الكنيسة هي التي تمثّل أولاد إبراهيم الحقيقيّين.

منظورات أخرى من الغنوصيّة يتمّ فتحها في مساهمة لاوتارو رويغ لانزيلوتّا (غرونينغن)، الذي يعلّق على تلقّي الإصحاح 12 من سفر التّكوين في كتاب *تفسير الروح*، الرسالة السادسة من مجموعة مخطوطات نجع حمادي الثانية، الذي تمّ توليفه على الأرجح باللغة اليونانيّة عام 200 للميلاد تقريباً. في هذه الرسالة لا يتمّ التركيز كثيراً على وعد الله بأن يبارك الأمم بإبراهيم (تك 12: 2 – 3)، بل على الجزء الأوّل من تواصل الله مع إبراهيم، على الوصيّة التالية: " اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك"(تكوين 12:1). وكما يشرح رويغ لانزيلوتّا، فإنّ المؤلّف المجهول لكتاب *تفسير الروح* يحضّ قرّاءَه على مذهب العالم الآخر، مركّزاً على طبيعة الروح ومصيرها، والذي يتضمّن سرداً لسقوطها في المادّية إضافة إلى إمكانيّة استردادها لحالتها البدئيّة. وبعد

أن يصف هذا المؤلّف المجهول سقوط النفس ووضعيتها المتدهورة، يبدأ باستكشاف إمكانية استرداد الروح لحالتها البدئيّة ومكاسب نعمة الله. بعد أن تتوبَ النفسُ تستردُّ حالتها السابقة من خنوثة أنثويّة المظهر androgyny عبر إعادة اللُّحمة مع نصفها الآخر، أي العريس السّماوي. عند هذه المرحلة يدخل هذا المؤلّف المجهول وصيّة الله لإبراهيم بأن يترك بلاده، أقاربه، وبيت والده، لأنّ العريس السماويّ للنفس، كما جاء في الدراسة، "يطلب منها أن تحوّل وجهها عن شعبها وزناتها". وعبر الاستشهاد بالآية 1:12 من سفر التّكوين، يشجّع المؤلّف قرّاءَه على الخروج من الوهم ومن دفق العالم الملموس، على نسيان الآب الأرضيّ، وعلى العودة إلى الآب السماويّ.

المساهمة التالية في هذا الجزء يقدّمها أنطوني هلهورست (غرونينغن)، وهي مكرّسة لظهور مصطلحات الإسماعيليّين، الهاجريّين، السرسنيّين في العهد القديم، اليهوديّة القديمة، والأدب المسيحيّ المبكر. وكما يؤكّد هلهورست بحقّ، "فأسماء الشّعوب هي أقل ثباتاً ممّا يمكن للمرء أن يعتقد للوهلة الأولى". وحين يفسّر مصطلحي "الإسماعيليّين" و"الهاجريّين"، يلاحظ هلهورست أنّ المؤلّف الأول كان عليه أن يذكرَ الروابط بينَ إسماعيل والإسماعيليّين، وهاجر والهاجريّين، ويستخدمها للدلالة على الأشخاص ذاتهم الذين يذكرهم أوسابيوس في كتابه *الكرونيكون Chronicon*، المكتوب عام 300 للميلاد. في العهد القديم نجد المصطلحَين إسماعيليّون وهاجريّون، لكن بالنسبة للقرّاء ليس ثمّة دليل حتّى الآن على أنّهما مرتبطان بإسماعيل وهاجر. "مع ذلك"، كما يشرح هلهورست، "يبدو أنّه كان ثمّة علاقة جينولوجيّة بين هاجر وابنها إسماعيل من جهة والهاجريّين والإسماعيليّين من جهة أخرى. وإذا ما تحدّثنا بشكل عام، فالنهاية باللغة العبرية في مصطلحات يشمي *عليم* و*هاغريم* أمكن اعتبارها دلالة على اسم الأب أو الأسرة patronymic. علاوة على ذلك، فإنّ فكرة ذرّية عديدة لإسماعيل موجودة بشكل واضح في سفر التّكوين". من القرن الثالث قبل الميلاد راحت الفكرة تتوضّح على نحو متزايد، في الأدبين القديمين اليهوديّ والوثنيّ على حدّ سواء، أنّ" ملوك العرب كانوا من نسل إسرائيل، أبناء إبراهيم، وإخوة إسحَق" (Artapanus) وأنّ العرب هم نسل هاجر (Apollonius Molon). فمخطوطات البحر الميت والأدب اليهودي الآخر يتحدّثون عن "أبناء إسماعيل" و "أبناء هاجر"، أما سفر اليوبيل فيدعو العرب أيضاً "بالإسماعيليّين"، ويلقي يوسيفوس الضوء على الصلة الجينولوجيّة بين العرب، إسماعيل("مؤسّس عرقهم")، وهاجر. لكن فقط في عمل

أوسابيوس *الكرونيكون Chronicon*، المكتوب عام 300 للميلاد تقريباً، تأخذ المصطلحات الناشئة تمامَ صياغتها ومنهجيّتها: "من خلال أَمَته هاجر، يُنجب إبراهيم إسماعيل، الذي يأتي منه عرق الإسماعيليِين، الذين يُدعَون من ثمّ بالهاجريِّين، وأخيراً السرسنيِّين". ثمّ يختتم هلهورست حديثه قائلاً، إنّه بعد يوسابيوس صارت هذه المعرفة شائعة. ثمّ بعد ظهور الإسلام، صارت هذه التّسميات مرادفة للمسلمين.

في الأدب الآبائي تظلّ مختلفُ الموضوعات التي ارتبطت بشخصيّتي إبراهيم وهاجر في اليهوديّة القديمة والمسيحيّة المبكّرة حاضرة. وفي مداخلته التي تحمل عنوان،" بعد فيلون وبولس: هاجر في كتابات آباء الكنيسة"، يشير يوهان ليهانس (لوفان) إلى أنّ الكتّاب الآبائيّين يسيرون على خطا تفسيرات كلٍّ من فيلون وبولس. في تفسير فيلون، كما أظهر للتو بالتفصيل في مساهمة أبراهام بوس، فإبراهيم في رغبته بالمعرفة تزوّج سارة، رمز الفضيلة، لكنّه في البداية نكحَ هاجر، رمز المعرفة التمهيديّة" بالعلوم الدنيويّة"(الenkyklios paideia). ويمكن تقصّي تأثير تفسير فيلون عند مؤلّفين مسيحيّين أوائل مختلفين مثل إقليمنضدس الإسكندري، أوريجانوس، وديديموس الأعمى. في حين يعكس كتّاب آخرون كُثُر تأثير فهم بولس لغلاطية 4. فأولاً، يلاحظ ليهانس أنّ غلاطية 4، حيث يقدّم بولس تفسيره بصراحة على أنّه تفسير مجازي(غلاطية 24:4)، لعبت دوراً حاسماً في المناقشات الآبائيّة حول مسوّغيّة طريقة التفسير المجازيّة مقابل تلك الحرفيّة. وكما يشرح ليهانس،" فقد عارضت في هذا النقاش الطريقة الحرفيّة التي كان يعتمدها ممثّلو المدرسة الأنطاكيّة للطريقة المجازيّة لمدرسة الإسكندرية. وقد استخدمَت الأخيرة نصّ غلاطية 24:4 كحجّة للدّفاع عن موقفهم في حين كان هذا النصّ، بالنسبة لممثّلي المعنى الحرفي، حجر عثرة رئيس". ثانياً، إنّ التناقض الذي يشير إليه بولس في غلاطية 4 بين هاجر وسارة كممثّلتين للعهدين القديم والجديد أثبت أنّه يصلح لاستبدال نمطَي هاجر وسارة بمجموعة متنوّعة من الأنماط المتعارضة؛ إنهما تمثّلان خيارَين في مجال الدين. وقد استخدم هذا التعارض مؤلّفون مختلفون للتأكيد على تفوّق المسيحيّة مقابل اليهوديّة. فقد أخذ أوريجانوس شخصيّتَي هاجر وسارة لتمثيل أولئك الذين يلتزمون بالله بدافع الخوف وبسبب التهديدات وأولئك الذين يفعلون ذلك من منطلق الحبّ وعلى أساس الاختيار الحرّ على الترتيب. آخرون، مثل أوغسطينس، يطبّقون هذا المخطط التشعّبي للتفريق بين المؤمنين الأرثوذكس، الهراطقة، والمنشقّين.

تواصل موضوعة إبراهيم والأمم جذب الانتباه، كما يظهر أوغسطين كاسيدي (امبيتر) في مساهمته أيضاً. ففي خضم الجدل في منطقة الغال الفرنسيّة في القرن الخامس المتعلّق بمسألة المبادرة الإلهيّة والاستجابة البشريّة في مسألة الخلاص، تلعب الرواية في سفر التّكوين 12 حيث يعِد الله بأن يجعل من إبراهيم أمَّة عظيمة(وتلقي هذه الرواية في رسالة غلاطية 3 وفي رسالة روما 4:3) دوراً مهمّاً. يركّز كاسيدي على جون كاسيان (حوالي 360-435 تقريباً)، وتيرو بروسبير من أكيتين (حوالي 390 – حوالي 455) ، الشخصين الرئيسين في التاريخ المبكّر لردّات الفعل على لاهوت أغسطينس. في إحدى كتابات كاسيان، المسمّاة *مؤتمر 3*، يُقدّم إبراهيم كمثال لكيفيّة السلوك المستقيم. وتصوّر استجابة إبراهيم لأمر الله بأن يترك بيت أبيه كنبذ جذريّ لتعلّقه بكلّ شيء ما عدا الله. فقصص إبراهيم توضّح السلوك الصحيح تجاه الأمور المادّية الملموسة. أمّا بالنسبة لكتاب بروسبير *دعوة جميع الأمم*، فإبراهيم هو شيفرة للكونيّة، وهو شيء يأخذه بروسبير من إعادة قراءَة بولس لإبراهيم في رسالتيه إلى غلاطية وروما. علاوة على ذلك، اهتمام بروسبير بإبراهيم مجرّدٌ إلى حدّ ما. إنّ ما فعله إبراهيم يهمُّ أقلّ من حقيقة أنّ إبراهيم فعلَه بعدما كان الله قد دعاه إلى القيام بالفعل. مع ذلك، فإبراهيم هو الأمثولة الرئيسة لدعوة الله أحدهم بحيث يقيم علاقة جديدة مع ذلك الشخص.

يركّز ف. ي. آيرتس (غرونينغن) على شخصيّة هاجر في *قصّة دانيال Daniel diegesis*، وهي أبوكاليبس خاصّة جداً، تحتوي موادّاً من *أوكاليبس ميثودوسيوس المنحول*، و *Vaticinium Severi et Leonis Imperatorum* لليون، *والوحي السيبيليّ*، وتُعتبَر نهاية القرن التاسع أبكر تاريخ لكتابة هذا النصّ. المشهد التاريخيّ لقصّة دانيال يُهيمِن عليه صراع في تلك الآونة مع العرب، مع ذلك، ثمّة إيحاءات بوجود تهديد متنامٍ متوقَّع من الغرب. ثمَّ يخلص إلى القول إنّه ليس ثمَّة ما يدلُّ على الإطلاق بأنَّ البيزنطيّين كانوا مهتّمين بشخص هاجر بالذات بل فقط بهاجر باعتبارها progenetrix للقوى السياسيّة التي كانت معاصرة وقتها. أمّا ذكره لما يُدعى بأولاد هاجر الثلاثة فهو إشارة واضحة لجيوش الهاجريّين الثلاثة، وهو الاسم الذي اعتاد البيزنطيّون إطلاقه على العرب وا أو المسلمين.

الإسلام:

الجزء الأخير من الكتاب يتضمّن على مُداخلات بحثيّة حول إبراهيم وهاجر في القرآن وتفاسيره الأولى. وفي مداخلته البحثيّة عن" ديانة إبراهيم والإسلام"، يشير جيرالد هوتينغ (لندن) إلى أنّ الفكرة الإسلاميّة حول ديانة إبراهيم ينبغي أن تُفهم على أنها نتاج الظروف الدينيّة والاجتماعيّة الناجمة عن الغزوات العربيّة في الشرق الأوسط. أمّا الفكرة عن إبراهيم كبانٍ للكعبة فقد نشأت بالترابط مع الادّعاء بأنّه كان سلف الدين الذي جعل من الكعبة حرمه الرئيس، ألا وهو الإسلام. والروايات الإسلاميّة المدروسة التي تؤرّخ للإسلام كاستمرار لديانة إبراهيم، والتفسير المرتبط بها حول كيف صار العرب منحدرين منه عن طريق إسماعيل، فهي نتاج التفاعُل بين العرب والشّعوب الخاضعة لهم في فترة ما بعد الفتوحات العربية.

إنّ تأكيد هوتينغ على الطبيعة الثانويّة لالتزام الإسلام بإبراهيم يمكن أن توثّقه المساهمة التي يقدّمها فرد ليمهويس (غرونينغن)، الذي يظهر أنّه في أقدم حقب الإسلام ليس لدينا كثير من الإشارات لهاجر بأيّة حال. أمّا أقدم المصادر المكتوبة التي تذكر هاجر كأمّ للعرب فهو تفسير عبد الرّزاق الذي يعود تاريخه إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، أي بداية القرن التاسع م. لذلك فهو يرى أنّه من المُستبعَد جدّاً أن تكون هاجر قد لعبت دوراً جدّياً في التاريخ المذهبي الأولي للإسلام. إنّ غياب هاجر عن القرآن أمر ملفت للنظر حقّاً، ليس لأنّها طُمِسَت من التراث الإسلاميّ، بل لأنّها لم تظهر على خشبة المسرح إلّا في وقت متأخّر فقط. وبما أنّ صدقيّةَ التفسير القديم راسخةٌ بما يكفي الآن، ليس من المستغرَب أن يُؤكّد على اللاأهمّية النسبيّة لهاجر في الفترة الإسلاميّة الأولى.

في ختام هذا الكتاب، يتأمّل مارتن غودمان بشكل خاص في مسألة إبراهيم والأمم، ويقوم ببعض التعليقات على كتاب تيرينس دونالدسون المرجعيّ الأخير، *اليهوديّة والوثنيّون: أنماط اليهوديّة الكونيّة* (حتى ١٣٥ م) (واكو، تكساس، ٢٠٠٧) على ضوء التوجّه الرئيسيّ لهذا الكتاب. وينتهي غودمان بالإشارة إلى أنّ بولس بوجهة نظره المتعلّقة بإبراهيم والأمم يبدو وكأنّه مبدع:" قد يكون علينا ألّا نتفاجأ بالكامل من أنّ التبايُن القويّ داخل إبراهيم كرمز لإيمان الأمم لا بدّ أنّه نشأ من بولس، الذي سمّى نفسه بحسب سِفر أعمال الرسل "رسول الأمم". إنّ البحث عن الخلفيّة اليهوديّة لتعاليم بولس اليهوديّ مكفولٌ

تماماً، لكن فقط بين الفينة والأخرى يتّضح من هذا البحث أنّ رسالة بولس كانت من إبداعه. وليس من غير المعقول القول إنّ هذه الإبداعيّة تحديداً هي التي أدّت إلى التأثير المستمرّ لعمله". وهذا ينسجم مع وجهة النظر التي يقدّمها غودمان في مقالته عن رأي يوسيفوس في إبراهيم والأمم، والذي اختتمه بالقول إنّ يوسيفوس لم يكن يتوقّع " أنّ سمعة إبراهيم كمصدر للبركات للعالم كلّه سوف يعرف بها القرّاء من الأمم". فغودمان يعتبر صمت يوسيفوس مُهمّاً، لأنّ يوسيفوس بدا غير قادر على اعتبار الشخصيّة العالميّة لإبراهيم أمراً مفروغا منه.

تبدو رائعة مسألة كيف نظرت اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام إلى علاقتها بإبراهيم. ونحن نأمل أنّ الدراسات المشمولة ضمن هذا الكتاب قد تفتح طريقاً لتوضيح الإجابات المتنوّعة على هذا السؤال والتي يمكن العثور عليها ضمن هذه التقاليد، وأن تساعد هذه الدراسات من ثمّ على فهم تطوّر كلّ تقليد من أواخر العصور القديمة حتّى يومنا هذا.

في نهاية هذه المقدّمة، نودُّ أن نُعرب عن شكرنا لكلّية اللّاهوت والدراسات الدينيّة من جامعة غرونينغن لإتاحة المجال لإقامة هاتَين الندوتَين، سواء من خلال حسن ضيافتها أو من خلال مساهمتها الماليّة. كما نشكر مدرسة بحوث غرونينغن لدراسة العلوم الإنسانيّة، وأمينتها السيّدة ماريكه ر.ب. فوبولتس، Marijke RB Wubbolts، على الدعم المالي السخي. ونحن نقدّر كثيراً الاهتمام المستمرّ لدار بريل للنشر بهذه السلسلة، وأودّ أن أشكر بصفة خاصة ليوس سكوتن، ماتي كويبر، وفريك فان دير ستين. أمّا طالبتنا المساعدة ألبرتينا أوغما فقد قدّمت مساعدة تحريريّة هائلة. وفي المراحل النهائيّة من عمليّة التحرير، تلقينا مساعدة كبيرة من جوناثان كيركباتريك (شهادة دكتوراه، طالب في أكسفورد) الذي قام بجمع فهرست الموضوعات، إضافة إلى أمور أخرى. غرونينغن، حزيران- يونيو ٢٠١٠
جورج فان كوتن وجاك فان رويتن.

رواية العهد القديم

إبراهيم والأمم

إد نورت

١ – مقدّمة

إنَّ مفهومَ " الإيمان الإبراهيميّ " [١]، الذي يتقلّص في بعض الأحيان إلى مُجرَّد شعار، يُستخدَمُ كثيراً في الحوارات بينَ الأديان اليومَ، في سياق مواقفِها الصّعبة ضِمنَ الواقع السياسي.[٢] "الإيمان Abrahamitic" يتخطّى الحقيقة المُجرَّدة من أنَّ إبراهيم هو شخصيّة أدبيّة في النصوص القديمة لليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. فالدورُ المُحدَّد له ضِمنَ تقاليد هذه الدّيانات مُهِمٌّ، وضِمنَ هذه الأديان الثلاثة جميعاً صارَ رمزاً لمرحلةٍ جديدةٍ وحاسمةٍ في التاريخ الدينيّ[٣]. في هذه المساهمة، سيكونُ تركيزي على الكتاب المُقدَّس العبرانيّ. وبشكلٍ أكثرَ تحديداً، سأتناولُ هذه النصوصَ ضِمنَ دائرة إبراهيم التي تُناقَشُ فيها العلاقةُ بينَ إبراهيمَ والأمم.

وبطبيعةِ الحال، سيكونُ التّركيزُ الرئيسيُّ على سفر التكوين ١٢ : ١ – ٣، والذي هو من دونِ شكّ المقطعُ الذي حُظيَ بأكثرِ التعليقات ضِمنَ دائرة إبراهيم. وتُشيرُ هذه الشعبيّة يشيرُ بالفعل إلى وظيفة المقطعِ كجزءٍ حيويّ من التّاريخ القديم وروايات الآباء. وأيّاً كانَ دورُها أو مرحلتها من التقليد، فهذه الآياتُ تُعالِج علاقةَ إبراهيم مع كلِّ أُسر وأُمم الأرض. فبالنسبة لليهوديّة، إبراهيمُ هو الجدّ الذي خرجَ منه الشَّعبُ الإسرائيليُّ وفقاً للوعد الإلهيّ. أمّا بالنسبة للإسلام، فإبراهيمُ هو والدُ إسماعيل وجدّ عيسو، أسلاف الشعب العربيّ الذي خرَجَ منه محمد. بالنسبة للمسيحيّة، فقد ربطَ بولسُ المسيحَ والمؤمنينَ به بإبراهيمَ مُباشرةً

---

[١] أ. نورت، 12 "، 1. 1-4a موسى 324-319 :(200) GPM 54 ".

[٢] في خطاب تنصيبه van religie in het Nederlandse debat (جرونينجن. جامعة جرونينجن ٢٠٠٨)، يشار أ.ف ساندرز إلى المبادرة الإسلامية "على أنها كلمة سواء بيننا وبينكم (Online:http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1) ١٣٨ من القادة المسلمين على ردود الفعل على اليهودية إلى جانب المسيحية. في هولندا كانت ردود الفعل في الحد الأدنى. بعد فترة من الزمن، عينت الكنيسة البروتستانتية في هولندا لجنة، و لعبت الآن "رسائل مفتوحة" دورا في النقاش (٢٠٠٩).

[٣] بعض الأمثلة التاريخية : في العهد القديم سفر التكوين ١٥:١٦ اس ٥١ : ١-٢؛١٦ :٦٣ و في العهد الجديد روم ٤ : ١-٢٥ ؛٣: ٦-١٤ وفي سفر التكوين اليهودية راب. ٣٨:١٣؛ وفي الإسلام سورة رقم ٣:٦٥، ٦٧ ٦٨ ؛ ٦: ٧٤-٨٣ ؛ ٣٧: ٩١-٩٣.

(غلاطية ٣: ١٦، ٢٩). في هذا المقال سنُسلّطُ الضّوءَ على دَور إبراهيم من منظور " دياكروني diachronic"[تناولَ ظاهرةً تحدثُ أو تتبدَّلُ في حقبةٍ من الزمن]. مع ذلك، فهي لا تقلُّ أهمّيّةً عن علاقة إبراهيم ونسله مع الشّعوب المُجاوِرة، من مَنظور "سينكروني synchronic" [تتعلَّقُ بحوادثَ تحصلُ في فترة زمنيّة مُحدَّدة وتتجاهلُ السوابق التاريخيّة]. وهي موجودةٌ إمّا في القسم الأخير من توليفة إبراهيم - لوط (تك ١٩: ٣٠- ٣٨، موآب و عمون) أو في قصص إسماعيلَ/ هاجر (تك ١٦؛ ٢١: ٨- ٢١، إسحَق وإسماعيل).

إنَّ الطلبَ المُفاجئ لإبراهيم[١] לך-לך (" إذهب ") من إبراهيم في سفر التّكوين (١:١٢) هو المَدخلُ للوصيّة الإلهيّة له بأن يَقطعَ علاقاتِه مع وَطنِه، عشيرته، وبيت أبيه[٢]. ثمَّ يبدأُ إبراهيمُ رحلته " إلى الأرض التي أُريك ". مع ذلك، فإنَّ تيهَ إبراهيم في فلسطين ومصر لا يُمكِنُ مُقارَنته بالرّحلات الافتراضيّة التي اختبرَها على أيدي المجتمع البحثيّ. علاوةً على ذلك، فإنَّ العرضَ التفسيريّ لشخص إبراهيم يُبرهِنُ بوضوحٍ أيّةَ تياراتٍ في علم التفسير كانَت دارجةً خلال فترةٍ مُعيَّنة. فشخصُ إبراهيم هو مرآةٌ حقيقيّة للتغيُّرات في التفضيلات التفسيريّة[٣].

زمنياً، إنَّ تاريخَ الآباء على طولِ جدولٍ زمنيّ من عام ٢٠٠٠ ق.م. إلى حقبة ما بعدَ السّبي دخلَ في سقوط حرّ، يأتي ضِمنَ فترةٍ قصيرةٍ من أربعينَ عاماً[٤]. لقد ارتابَ فان سيترز

---

[١] لقد تعمدت إهمال الفروق في تسمية إبراهيم قبل وبعد سفر التكوين

[2]M. Köckert, Vätergott und Väterverheissung: Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142; Göttingen 1988), and Idem, “Die Geschichte der Abrahamsüberlieferung,” in Congress Volume Leiden 2004 (ed. A. Lemaire; VTSup 109; Leiden 2006), 123–124سفر التكوين 12:1 -3 ، وأشار مرة أخرة presupposes the priestly (“the genealogies of Terah”).With J.L. Ska, “L’appel d’Abrahamet l’acte de naissance d’Israël: Genèse 12K1 - 4a,” in Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift C.H.W. Brekelmans (ed. M. Vervenne and J. Lust; BETL 133; Leuven 1997),370, 376, he decides that 12:1–4a is a later interpolation added to the related11:27–32; 12:4b–5 وقد جادل ضد الإقتراح المكتوب على أنه فقرة تمهيدية ١١: ٢٧-٣٢ ١٢: ١-٤.

[٣] لمحة عامة عن تاريخ البحوث من فلهاوزن إلى ألت ، انظر ه. ويدمان.

[٤]هذه التطورات يمكن أن يكون أفضل في الكشف عن ملخصات الأعمال القياسية. R. مارتن ACHARD، "إبراهيم الأول،" TRE 1/3: 364-372 أسباب الآباء في الثامن عشر قبل الميلاد والقرن التاسع عشر. بعد عشرين عاما "bleibt dieGestaltAbrahams مارکا (E "historischen Zugriff entzogen. بلوم "إبراهيم" RGG4 1:71). لكن انظر، ARMillard، "إبراهيم"، ABD، 41-35 :1: "لوضع إبراهيم في

وتومبسون بموثوقيّة الأدلّة من خارج التوراة وعلاقتها بالموضوع بل إنَّ سيترز يُرجِعُ تاريخ قصص الآباء إلى أزمنة السّبي[١]. لقد انتقدَ كوكرت[٢] بنجاحِ الأطروحاتِ الدينيّة-التاريخيّة القويّة بأنَّه خلفَ "إله الآباء"[٣] لقصص الآباء هنالك نمطُ ما قبلَ إسرائيليّ لديانةٍ شبه بدويّة. مع ذلك، فالنقاشاتُ المُتجدِّدة حولَ نَقديّة المصدر بالذات[٤]، التاريخ اليهوويّ[٥]، الهيكل التركيبيّ للروايات[٦]، وتاريخ الوعود الإلهيّة[٧] هي أكثر تأثيراً وقوّة. وأخيراً، فإنَّ النقاشَ المُتجدّدَ حولَ تنامي أسفار التوراة الخمسة الأولى[٨] يتعلّق أيضاً بإبراهيم.

على هذه الخلفيّة من تَرحال إبراهيم في الأوساط البحثيّة، سوفَ ننظرُ أولاً إلى شخص إبراهيمَ خارجَ سفر التكوين ١٢- ٢٥ ، حيثُ نُناقِشُ أجزاءَ أخرى من الكتاب المُقدَّس العبرانيّ التي يلعبُ فيها دوراً. الخطوة التالية ستكونُ بالعودة إلى دائرة إبراهيمَ نفسِها، ودراسة أقدم الرّوايات التي تُركّزُ على العلاقة بينَ إبراهيمَ والأممِ المُجاوِرة: إبراهيم ولوط؛ وكذلك إبراهيم، هاجر، وإسماعيل. أخيراً، سأعودُ إلى سفر التّكوين ١٢: ١– ٣، مع إيلاء اهتمامٍ خاصّ للآية ٣ الحاسمة.

بداية الألف الثالث قبل الميلاد وهي. . . استدامة. المعلومات الخارجة عن الكتاب المقدس. . . لا يطلب مثل هذا التاريخ، (ولكن) أنه يسمح بالتأكيد "(٤٠). راجع LLGrabbe، إسرائيل القديمة: ما الذي نعرفه وكيف نعرف ذلك؟ (لندن ٢٠٠٧)، ٥٢-٥٦.

[١] ت. تومسون، تاريخية روايات البطريركية: السعي وراء إبراهيم التاريخي (BZAW 133، برلين ١٩٧٤)؛ J. فان، إبراهيم في التاريخ والتقاليد (نيو هافن ١٩٧٥).

[٢] أ. ألت، Der Gott der Väter (BWANT 3.12؛ شتوتغارت ١٩٢٩) Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (ed. M. Noth; 3 vols.; München 1968), 1:1–78.

[3] Kockert، Vatergott und Vaterverheissung.

[4] R .Rendtorff، Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch BZAW 147; Berlin 1976.

[5] C .Levin، Der Jahwist) FRLANT 157; Göttingen 1933.

[٦] ي. بلوم، Die Komposition der Vatergeschichte (WMANT 57؛ في Neukirchen-Vluyn ١٩٨٤).

[7] Ska" ، "L'appel d'Abraham, 367-390.

[٨] ت.س. رومر، "Recherches actuelles sur le Cycle d'Abraham،" دراسات في سفر التكوين: الأدب، والتاريخ (تحرير A.Wénin؛ BETL 155؛ لوفين ٢٠٠١)، ١٧٩- ٢١١؛ T.B. Dozeman و K. شميد، محرران، A Farewell to the Yahwist؟ تركيبة أسفار موسى الخمسة في تفسير الأوروبي الحديث (SSSBL 34؛ أتلانتا ٢٠٠٦).

٢ – خارجُ دائرة إبراهيم

خارجَ المقطع ١١: ٢٧– ٢٥: ١١ من سفر التّكوين، ١١ يَذكُرُ إبراهيمُ في الجينولوجيا الكهنوتيّة لإسحَق وإسماعيل (٢٥: ١٢، ١٩)، في الخطابات الإلهيّة لإسحَق في مشهد جرار (٢٦: ١، ١٥، ١٨)، بالإشارة إلى قسم إبراهيم (٢٦:٣)، تجديدَ الوعد بالأراضي، الأبناء، والبركة لأنَّ إبراهيم– بكلماتٍ واضحةٍ من مرحلة ما بعدَ التثنويّ– أطاعَ صوتَ الله وحَفظَ مَهمَّة الله، وصاياه، فرائضَه وشرائعَه(٢٦:٥). ويُعيدُ مَشهَد بئر السبع بأنَّ الوعودَ لإسحق سوف تُنجَزُ بسببِ إبراهيم (٢٦:٢٤). في الإصحاح ٢٦ من سفر التكوين يُنسَجُ تقليدُ إسحق في تقليد إبراهيم، ومرّةً أخرى بتراكيبَ(ما بعدَ)- تثنويّةٍ واضحة:" القسم"، "الإنصات إلى صوت يَهوَه"، " وصايا يَهوَه"، " فرائضه"، و" قوانينه". وفي دائرة يعقوبَ تُقدَّمُ فكرةُ " بركة إبراهيم" كصيغةٍ مَعروفة، تشيرُ إلى الذريّة وحيازة الأرض (٢٨:٤). ويُصوّرُ سفرُ التكوين (٢٨: ٨ – ٩) من جديد ابن إبراهيم إسماعيل، لكن في نهاية المَطاف تسودُ(١) صيغة "إله إبراهيم وإسحق ويعقوب/إسرائيل". إنَّ المَقولاتِ الثلاثَ التي ترتبطُ بالإله والآباء الثلاثة هي الذريّة، الأرض التي يُقسَمُ لأجلها وتُعطى(٢)، والعهد(٣). ويظهرُ إبراهيمُ، مع أو من دونِ زملائِه من الآباء، في الصّلوات، البركات، المفاهيم الجغرافيّة، سلاسل النّسب، وفي العرض الغامض لِيشوع(٤).

---

(١) إله إبراهيم وإله إسحق (تك ١٣ :٢٨). إله (آبائنا) إبراهيم وإسحاق وإسرائيل (KGS 18:36١؛ ١ Chr 31:42؛ ٢ Chr 30: 6)؛ الله من والدي، إله إبراهيم،

(2)Land given to Abraham and Isaac, (now) to you (Jacob) and your descendants (Gen

(3)Covenant with Abraham (and Isaac, and Jacob;.

(4)Cf. Gen (Kiriat-Arba "where Abraham and Isaac as aliens lived"); Gen ("let my name [Jacob] be perpetuated and the name of Abraham and Isaac");-, (Machpelah; Abraham and Sarah, Isaac and Rebekah and Leah); Exod ("remember your servants Abraham, Isaac, and Israel"); Josh (AbrahamandNahor);
Josh (the taking of Abraham from beyond the river); Ps (offspring of Abraham his servant); -Chr (the genealogy of Abraham)

عند الأنبياء المُتأخّرينَ– هامون لأجل الكرونولوجيا– يُذكَرُ إبراهيمُ سبعَ مرّات فقط: إشعياء ٢٩:٢٢؛ ٤١: ٨ – ٩ ؛ ٥١:٢؛ ٦٣:١٦؛ إرميا ٣٣:١٦؛ ميخا (١)٧:٢٠. وهنا، فإنَّ شخصيات إبراهيم في الأدب النبوئيّ على شفا السّبي أو بعدَه.

تفترِضُ الآيةُ الأخيرة من سفر ميخا (٧:٢٠) الوعدَ بالأرض كقَسمٍ للآباء:

تَصنَع الأمانةَ ليعقوبَ

والرَّأفةَ لإبراهيمَ

اللّتَين حلفَتَ لآبائنا

منذُ أيامِ القِدَم

بعدَ يوليوس فلهاوزن، يعزو كلُّ الباحثين تقريباً الكسراتِ من التَّراتيل ٧: ٨ – ١٠، ١٤ – ١٧، ١٨ – ٢٠ لأيدي المُحرّرين(٢). يأملُ المُؤلّف بאמת (" أمانة ") يَهوَه وחסד (" حبّه ") تحقيقاً ليمينٍ قُدّمَ للآباء حتّى في حالة إسرائيلَ الحالية من الإثم والخطيئة(٣). يُذكَرُ كلٌّ من يعقوبَ وإبراهيمَ، وليسَ كأفرادٍ بل كمُنحدِرين من الآباء، الجيل الحالي في المنفى. في الماضي، أقسمَ يَهوَه اليمين للآباء (البطاركة). وبالإشارة إلى ذاك القسم، فإنَّ المُنحدِرين من أولئك الآباء يأمَلون بتحقيقٍ مُتجدّدٍ في الوضع الرّاهن.

إنَّ أقدمَ نصّ نُبوئيّ يلعبُ فيه إبراهيمُ هو القولُ الإلهيُّ في حزقيال ٣٣: ٢٤ – ٢٩:

(1)C. Jeremias, "Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten," in Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag (ed. H.Donner, R.Hanhart, and R. Smend;Göttingen1977), 206–222; Köckert, "Geschichte.١٢٨–١٠٣"،

(2)A.S. van derWoude, Micha (POT; Nijkerk 1976), 266, sees here his Deutero-Micah at work. He offers two useful corrections for the translation. ("you will give") should be handled as a iussive and with reference to 7:15

(3)Die Sammlung liturgischer Stücke in 7,8–20 . . . ist aber in ihrer Fülle und in ihrem Gehalt insgesamt ein völliges Novum am Ende des Michabuches. Kein Gerichtswort ist mehr zu hören, weder Anklagen noch Urteilsansagen . . ." (H.W. Wolff, Micha [BKAT 14.4; Neukirchen-Vluyn 1982], 208

٢٤ – آ – آ: يا ابنَ الإنسانِ إنَّ السَّاكنينَ في هذهِ الخِرَبِ في أرضِ إسرائيلَ (אדמת ישראל) يتكلَّمونَ قائِلينَ:

٢٤ – آ – ب: إنَّ إبراهيمَ كانَ واحداً

٢٤ – آ – ج: وقد وَرِثَ الأرضَ

٢٤ – آ – د: و نحنُ كثيرونَ

٢٤ – آ – هـ: لنا أُعطِيَتِ الأرضُ مِيراثاً

(حزقيال ٣٣:٢٤).

يَهوَه نفسُه ينقلُ الشكوى من الشّعب في كلمته إلى النبيّ. والشّعب المقصود هم سكّان القُدس من غيرِ المَسبيّين بعدَ سقوط المدينة (٥٨٧ قبل الميلاد). إنّهم لا يزالونَ كُثُراً، وهكذا فهم يدَّعونَ مُلكِيّة الأرض بالإشارة إلى إبراهيم، الذي كانَ واحداً فقط. إذا كانَ هذا الرجلُ الأوحد، وفقاً للتقاليد، مُخوّلاً بالأرضِ، فمِن المؤكّد أنَّ ذريّته، الذين نَجَوا بصعوبةٍ من الموت والتّرحيل، مُخوَّلونَ بها أيضاً. يُفنَّدُ هذا الادّعاءُ من قبل يَهوَه لأنَّه "حقٌّ مُستمَدٌّ من واقعة أنّهم استبقوا (١)" لذلك، تَعقُبُ نبوءَة حكمٍ: " إنَّ الذين في الخِرَبِ يَسقطونَ بالسَّيفِ"(حزقيال ٣٣: ٢٧–٢٩).

لا يُمكِنُ إثبات أنَّ حزقَيال ٣٣: ٢٧– ٢٨، ٢٩، كما يقترح كوكرت ، يفترِضُ وجودَ الهيكل. مثلَما أنَّه لا يمكنُ الافتراض بأنَّ المَقصودَ من حزقَيال ٣٣:٢٤ كلمةُ تشجيعٍ (٢). والنصُّ يتناسبُ مع الفوضى بعدَ السّقوط الفعليّ للقدس. والنقاشُ الذي بدأَ في حزقيال ١١ بزعمٍ مُماثِلٍ بشأن عمليّاتِ التَّرحيل الأولى عامَ ٥٩٧ قبلَ الميلاد، استمرَّ إلى ما بعدَ ٥٨٧ قبلَ الميلاد. في حزقيال ١١ الكلامُ عن المَقدَسيّين كانَ: " ابتعِدوا [المَسبيّونَ] عن يَهوَه. لنا [المَقدَسيُّونَ] أُعطِيَت هذه الأرضُ مِيراثا " (١١:١٥). ونُفِيَ أيضاً هذا الزَّعم. والسُّؤالُ وراءَ هذا الحِرمانِ – هل المسبيّونَ مُنقَطِعون عن يَهوَه؟ – تتمُّ الإجابة عليه بالتأكيد على حضور يَهوَه بينَ المَسبيّين. وهكذا، تنتهي الرُّؤيا بعربةٍ وכבוד יהוה (" مَجد يَهوَه") والتي

---

(١) و. زيميرلي، حزقيال ٢ Hermeneia؛ فيلادلفيا ١٩٨٣)، ١٩٨.

(٢) Köckert، "التاريخ"، ١٠٤–١٠٧.

تصعدُ من المدينة إلى جبل الزَّيتون وتَرجعُ إلى الشَّرق (١١: ٢٢ – ٢٣). على الرَّغم من استخدامِها في اقتباسٍ بحُكمٍ سلبيّ، صورةُ إبراهيم واضحةٌ. إبراهيمُ هو الرجلُ الواحدُ الوحيدُ الذي تمَّ تحقيقُ الوعد بالأرض له. وفي الخلفيّة لا بدَّ أن يكمُنَ التَّقليد من سفر التكوين ١٢.

يكشف إشعياء الثاني والثالث عن تفاصيل أخرى:

٨ – آ – آ: وأمَّا أنتَ، يا إسرائيلُ عبدي،

٨ – آ – ب: يا يَعقوبُ، الذي اخترتُه،

٨ – آ – ج : نَسْلَ إبراهيمَ، خَليلي

٩ – آ – آ:أنتَ، الَّذي أمسكتُكَ من أطرافِ الأرضِ،

٩ – آ – ب: ومِن أقطارِها دعوتُكَ،

٩ – آ – ج: وقُلْتُ لكَ: أنت عَبدي. اخترتُكَ ولم أرفُضْكَ

(إشعياء ٤١: ٨ – ٩).

من خلال حرف الاستدراك ואתה ("ولكنّكم")، يُخاطِبُ إشعياء بالألقاب الثُّلاثيّة إسرائيلَ / يعقوبَ / نَسْل إبراهيمَ. وبهذه الطَّريقة، يتمُّ وضعُ إسرائيل المنفيّة ضِمنَ التقليد الإبراهيميّ. أمَّا المُصطلَحات فمَألوفة: עבד ("خادم") و בחר (" يختار ") (٤ : ٨، ٩؛ ٤٢:١؛ ٤٣:١٠؛ ٤٢:١؛ ٤٤: ١، ٢؛ ٤٥:٤؛ ٤٩: ٦، ٧)، קרא (" يدعو ")، والعبد إسرائيل (٤١:٩؛ ٤٩:٣)، חזק (" يكون قويّاً")(بيعل ٤١:٧؛ ٥٤:٢؛ هيبيئل ٤١:٩؛ ٤٢:٦ + קרא [" يدعو "]؛ ٤٥:١). إنَّ الترجمةَ الاعتياديّة للبدل אהבי (" صديقي ") تؤسّس للعلاقة بينَ إبراهيمَ ويَهوَه في إطار בחר (" يختار "). التَّأكيد هو على حبّ يَهوَه لإبراهيم، كما تُثبِتُ النُّسَخ المُختلِفة وجيمس: lxx σπρμα Αβρααμ όν ηγπησα [" ذريّة إبراهيم، الذي أحببْتُ"]، σπρμα Αβρααμ αγαπητου μου [" ذريّة إبراهيم، خليلي"]، سيماخوس μυ ιλυ τυ [" صديقي"]، الشعبيّة Abraham amici mei [" إبراهيم صديقي"]، وياس ٢:٢٣ (φίλος бεου " خليل الله"). وضِمنَ السّياق الأوسع للتّوراة

العبرانيّة فهذا المَوقفُ مَدعومٌ أساساً من الأدب التّثنويّ. لكنّها تتناقضُ مع صيغة المبنيّ للمَجهول الفاعل في MT (אהבי " هو الذي يُحِبُّني "). من هنا، ليسَ مُصادَفة أنَّ الـ BHS تعملُ على لفظ الصّيغة الفاعِلة بطريقة المبنيّ للمّجهول المُنفعَل אהבי (" هو الذي كانَ يُحَبُّ من قبلي") كي يتناغمَ المعنى الكلاسيكيّ مع الـMT. مع ذلك، فإنَّ كلاً من نحميا ٩:٧ وحزقيال ٣٣:٢٤ يُقدِّما ترجمةً فاعِلةً: إبراهيمُ، الذي يُحِبُّ يَهوَه.

في هذه المرحلة من تاريخ التلقّي، يُثبِتُ إشعياء ٤١ : ٨ ب كيفَ أنَّ إبراهيمَ من جهةٍ، مُشارِكٌ في جزءٍ من هويّة يعقوبَ / إسرائيلَ، بينَما من جهةٍ أخرى مَكانتُه أكثرُ رفعةً بسبب حبِّه لله. وبالتالي، فإبراهيم له وضعٌ خاصّ. إنَّه المؤمِنُ المثاليّ يُحِبُّ يَهوَه، الذي دَعاهُ من أقاصي الأرض، ليسَ بعيداً عن المكان الّذي يُقيمُ فيه المَنفيّون الآنَ (٩ آ)، وقد تبعَ إبراهيم هذه الدَّعوة. "من أقاصي الأرض"(מקצות הארץ) تشيرُ إلى أرض الميعاد، والأرضُ هي مُحَوَرُ كلّ من تقليد إبراهيم وتشجيع يعقوب / إسرائيل. بل إنَّ يَهوَه يكرّسُ لقبَ الخادم עבדי (" خادمي "). ومن خلال זרע אברהם (" ذريّة إبراهيم")، الوعدُ الذي أُعطِيَ مرَّة لإبراهيم ينطبِقُ الآنَ أيضاً المنفيّين. فالاختيارُ والعهدُ يَشملانِ يعقوبَ/إسرائيلَ. لذلك، هنالك أملٌ في المستقبل.

إشعياء ٥١

١ – آ – آ: اسمعوا لي

١ – آ – ب: أيُّها التّابِعونَ البرَّ

١ – آ – ج: الطّالِبون يَهوَه:

١ – ب – آ: انظروا إلى الصَّخر الذي منه قطعْتُم،

١ – ب – ب: وإلى نقرة الجبّ الّتي منها حفرتُم

٢ – آ – آ: انظُروا إلى إبراهيمَ أبيكم،

٢ – آ – ب: وإلى سارةَ التي ولدَتكم.

٢ – ب – آ: لأنّي دعوتُه وهوَ واحدٌ

٢ – ب – ب: وبارَكتهُ وأكثرتُهُ

(إشعياء ٥١: ١ – ٢).

مبنيّ على شكل دعواتٍ ثلاثٍ للاستماع (שמע ١آآ، ٧آآ؛ קשב هيبإيل ٤آآ)، فإنَّ مركّب צדקה (" خلاص") يَهوَه المعقّد في إشعياء ٥١: ١– ٨ يبدأ في الآيتَين ١، ٢ بالإعلان عن أولئك الذين يُماثِلون أنفسَهم بالخادِم مُقابِلَ أولئك" الذين هم بَعيدونَ عن צדקה (" خلاص"). ليسَتِ الأرض، بل صهيون التي تحتلُّ مركزَ الاهتمام، البؤرة المُعتادة عند إشعياء الثاني (إش ٥١ :٣). والخطابُ موجَّهٌ إلى أولئك الذين يَستجِيبونَ لنداءِ خادمٍ بالعودة إلى صهيونَ. في إشعياء ٥١ : ١– ٣، كلُّ شيء مُركَّزٌ على الولادة الجديدة للشَّعب، والتي تجسَّدَت في اسمَي إبراهيمَ وسارةَ. مع ذلك، فالعلاقةُ مع إبراهيمَ وسارةَ محطُّ جدلٍ: צור ("صخرة") كناية مُعتادة عن الإله (إش ٤٤ :٨). في هذا السّياق، كانَ ينبغي للصَّخرة أن تشيرَ إلى إبراهيم، وهو ما لا يوجَدُ دليلٌ عليه. مع ذلك، يشيرُ كلٌّ من كوكرت وستيك إلى צור ("صخرة") لا تُطلَقُ فقط على إلهِ صهيون، بل على صهيونَ بالذّات، في حين تشيرُ صيغُ الأفعال إلى السّبي. التباينُ يبدو في وعد الخَلاص في الآية ٣:" فَإِنَّ يَهوَه قَدْ عَزَّى صِهْيَوْنَ. عَزَّى كُلَّ خِرَبِهَا، وَيَجْعَلُ بَرِّيَّتَهَا كَعَدْنٍ، وَبَادِيَتَهَا كَגן יהוה ("جَنَّةِ يَهوَه")"... ضِمنَ هذا الإطار، تتمُّ الإشاراتُ إلى إبراهيمُ وسارة (إشعياء ١٥: ٢). ذروةُ الآية واضحةٌ: إبراهيمُ يُدعى باعتباره الوحيدُ (الأوحدُ) الذي سيُصبحُ أباً لعددٍ كبيرٍ من الأمم. أمّا أمومةُ صهيون فتُرى من قبل الأمِّ التي لا مثيلَ لها، سارة، التي كانَت عاقراً ذاتَ مرّة. في مزيجٍ من الماضي والحاضر، تحملُ الأمُّ بإسرائيلَ الجديد(תחוללכם"[أنها] التي ولدتك")، تخاطبُ هنا. وتُمَثِّلُ هذه الصّورة المُفترَضة تقاليد كهنوتيّة وغير كهنوتيّة، من بينها النّصوص من سفر التكوين ١١: ٢٧– ٣٢؛ ١٢: ١– ٣؛ ١٣:.١٠ . وينصبُّ التركيزُ على البركة وكثرة النسل.

إشعياء٢٩.

لذلك، هكذا يقولُ يَهوَه، ربُّ بيت يعقوبَ، الذي افتدى(פדה) إبراهيم:" لن يُخزى يعقوبُ بعدَ الآن، لن يصفَرَّ وجهُه بعدَ الآن" (إش ٢٩ :٢٢).

إشعياء ٢٩ :٢٢ يعتمدُ على إشعياء الثّاني، كما اتَّفقَتِ الآراءُ على ذلك عموماً. وخلاصَ إبراهيم هو إشارةٌ للخلاص المستقبليّ ليعقوبَ/إسرائيلَ. פדה (" يخلص بفدية") تنتمي إلى

حقلِ اللغة التثنويّة وتُستخدَمُ عادةً للتَّعبيرِ عن الخلاص من مصرَ (تث ٧:٨؛ ١٣:٦؛ ١٥:١٥). ويبقى من غيرِ الواضحِ إلى أيّ حدثٍ في حلقة إبراهيم يُشيرُ النصُّ. ومن المُمكن هو أنَّه إمّا تفسيرٌ مُتأخِّرٌ فَهِم مغامراتِ إبراهيمَ في مصرَ وجرار (تك ٢٠: ١٠ – ٢٠؛ ٢٠) كخلاص، أو أنَّ إبعادَ إبراهيمَ عن سِياق بلاد ما بينَ النهرين الوثنيّ كانَ يُنظَرُ إليه على أنّه خلاصٌ (سفر اليوبيل، ١٢؛ أبوكاليبس إبراهيم). . --؛ نهايةُ العالم من إبراهيم). وربَّما أنَّ هوشعَ (٢٤: ٢ – ٣) يدعمُ الرأيَ الأخيرَ. علاوةً على ذلك فلا سفرُ التكوين ١٢ ولا سفرُ التكوين ٢٠ يُقدّمان سبباً للحديث عن" الخلاص". قد لا يكونُ موضوعُ الإشارة مؤكّداً، لكن وظيفةُ إشعياء ٢٢:٢٩ واضحةٌ عياناً. فتماماً كما افتدى يَهوَه إبراهيمَ ذاتَ مرَّة، سيفتدي يعقوبَ\ إسرائيلَ في المُستقبَل.

إشعياء ٦٣

١٦ –آ–آ : فإنَّك أنتَ أبونا حتماً

١٦ –آ– ب : لأنَّ إبراهيمَ لم يَعرِفنا ،

١٦ –آ–ج : وإسرائيلُ لا يَعترفُ بنا

١٦ – ب – آ : أنتَ، يا يَهوَه، أبونا

١٦ – ب – ب : مخلّصُنا منذُ الأبدِ اسمُك.

تبدأُ صلاةُ الرّثاء في إشعياء ٦٣: ١٥– ٦٤: ١١بصيغةِ الأمر الثنائيّة הבט וראה(" اجلس وانظر") في إشعياء ، ١٥:٦٣ وتصلُ إلى ذروتِها الأولى بالدَّعوة إلى تدخُّلِ يَهوَه (" ليتَكَ تشقُّ السَّمواتِ وتنزلُ") في ١٩:٦٣ب MT (١:٦٤ RSV). وينتهي النّداء في ١١:٦٤ بسؤالٍ بليغٍ ليَهوَه بشأنِ ما إذا كانَ تدميرُ صهيونَ/ القدس والهيكل ليسَ سبباً كافياً للاستجابةِ الإلهيّة. ضِمنَ هذه التَّركيبة المُعقَّدة، يبدو المنطقُ في إشعياء ١٦:٦٣ مُلفِتاً للنّظر. إنَّ أبوَّة يَهوَه وأبوَّة إبراهيمَ ويعقوبَ/إسرائيلَ متناقضتان بطريقةٍ مثيرةٍ للدَّهشةِ. فخلفَ أبوَّة إبراهيم، تنعقِدُ صلاةَ الثقة النهائيّة في أبوَّة يَهوَه. مع ذلك، فإنَّ عبارةَ "لأنَّ إبراهيمَ لا يعرفُنا"(إشعياء ٦٣: ١٦ ب) حاسمةٌ جداً. فمُعظَمُ العلماء يفهمونَ الآية ١٦ على أنَّها عبارةٌ تفيدُ بأنَّ إسرائيلَ لم تَعُد تَعتمِدُ على هؤلاءِ الأسلافِ بل على إلهِ الخروج. فَسَّرَ بويكن الآيةَ بطريقةٍ

مُختلِفة. فبالنسبة للآية ٦٣: ١٦ آ ب ج من إشعياء، يقولُ بويكن إنَّ إبراهيمَ ويعقوبَ لم يعودا راغبَينَ بمعرفة أبنائهم، وبالتالي هذا يربطُ هذا المقطعُ بقول لاويّ في سفر التثنيّة ([لاوي]، الذي قالَ عن أبيه وأمّه، " لا آخذُهما بعين الاعتبار "؛ بأخوتِه لم يعترفْ، وأولاده لم يعرِف ". هنا فقط وفي إشعياء ٦٣:١٦، ترد נכר (هيبْئيل: " يأخذُ بعينِ الاعتبارِ ") ولا ידע (" لا يعترف ") كتعبيرَين متوازيَين. إنَّ ولاءَ اللاويّين الكامل، الدّمويّ ليَهوَه(سفر الخروج ٣٢: ٢٧ – ٢٩)، غيرِ المُرتبِط بقرابةٍ أو ذريّةٍ، والّذي تقودُه فقط الطّاعة لكلمة يَهوَه ولعهده، يُنقلُ الآنَ إلى إبراهيمَ. تُقدّمُ دائرةُ إبراهيم نقطةَ انطلاقٍ لمثلِ هكذا ارتباط: تك ٢٢. هناكَ أيضاً اختارَ إبراهيم الإيمانَ بوصيّة يَهوَه على مصيرِ ابن الوعدِ.

باختصار، فإنَّ الأنبياءَ المُتأخّرين يستخدمونَ شخصيّة إبراهيم بطرقٍ مُختلِفة. إنَّ أقدمَ نصّ، حزقيال: ٣٣: ٢٤ – ٢٩، يعكسُ مطالِبَ سكّان القدس بالأرض بعدَ ٥٨٧ قبل الميلاد. وتفترضُ المُجاوَرة- كانَ واحداً فقط، نحنُ كثيرونَ- مَوقِعاً للجماعةِ كنسلٍ لإبراهيمَ. يُطالَبُ لإبراهيمَ بهذه المجموعةِ الصّغيرة ويدحضُ يَهوَه المَطلب في سياق النبوءَة المُتعلّقة بالحكم القضائيّ. في نبوءَة الخلاص، إشعياء ٤١: ٨– ١٣، الآيتان ٨– ٩ يَحظى إبراهيمُ بمكانةٍ خاصّة: يقالُ إنَّه يُحبُ يَهوَه. إسرائيلُ المتعاونة ليسَت فقط ذريّة يعقوبَ، بل أيضاً إبراهيمُ خادم يَهوَه. يُشدّدُ إشعياء ٥١:٢ على دور إبراهيم وسارة كَسلفَين للمسبيّين. الأمُّ تحملُ بإسرائيلَ الجديدةِ، معَ التّركيز على البرَكة وكثرَة النسل. إشعياء ٢٩:٢٢ يرفعُ من سويّة العلاقة بينَ يَهوَه وإبراهيم لاهوتيّاً. يَهوَه افتدى إبراهيمَ. على الرّغم من أنَّ جوهرَ الإشارة غيرُ واضح، فالرّسالة ليسَت كذلك: كونُ يَهوَه افتدى مرّة إبراهيم، فهو بالتالي سيَفتدي يعقوبَ/ إسرائيل في المُستقبَل. في ميخا ٧:٢٠ إبراهيمُ هو جوهرُ الإشارة لليمين الإلهيّ و"للأيّام الخوالي" وفي الوقتِ نفسه مُمثِّلٌ للمُنحدرين منه من خلال الاستخدام الغامِض للاسم. وبمَعزلٍ عن نصّ حَزقيال ٣٣: ٢٤– ٢٩، فالنّصوصُ النبويّة التي تَذكرُ إبراهيم إنّما تفعلُ ذلك بطريقةٍ إيجابيّة: إبراهيمُ هو خادمُ يَهوَه، كانَ يُحبُ يَهوَه وافتُديَ من قبل يَهوَه، وإبراهيمُ وسارة هما السّلفان الحقيقيّان لإسرائيل. في إشعياء ٦٣ يَتغيَّرُ وجه إبراهيم. إنَّه الآن السّلفُ الذي لا يرغبُ بمعرفةِ ذريّته وهو الّذي يوصَف كلاويّ، يطيعُ كلمةَ يَهوَه وعهدَه. لا يَجدُ يهوذا أيّ راحةٍ في شخص إبراهيم بعدَ عودته من المنفى. وحدَه يَهوَه بالذّات يُمكنُ أن يكون أب يهوذا\إسرائيل.

النصوصُ النبويّةَ على تخوم المنفى تُثري شخصيّة إبراهيم. دورُه كسلفٍ مثاليّ ينمو وأحياناً يفوقُ دورَ يعقوب. على الرّغم من الخلافاتِ والاختلافاتِ في النّصوص، هنالك نقطةٌ واحدةٌ واضحةٌ. فالكونيّةُ المُفتَرَضة في سِفر التّكوين ١٢ موجودةٌ الآنَ في كلّ الأماكن. لا يَعرِفُ الأنبياءُ شيئاً عن دورٍ لإبراهيمَ فيما يتعلَّقُ "بجميعِ عشائرِ الأرض" (تك ١٢:٣). والتركيزُ ينحصرُ هنا على مُستقبَل إسرائيل في المَنفى.

٣ – لوط وإبراهيم

بالعودةِ إلى القصّة من دائرةِ إبراهيمَ بالذّات، فإنَّ قصّتَين أمثوليّتَين تُسلّطان الضَّوءَ على العلاقة بينَ إسرائيلَ/ يهوذا وموآبَ يُمثّلُهما إبراهيمُ ولوط. إنَّ التناقُضَ الغريبَ المُميِّزَ لهذه العلاقة يُمكِنُ العثور عليه في كثيرٍ من النُّصوص. فمن جهةٍ موآبَ هي العدو، التّهديدُ لإسرائيلَ كما يُروى في دائرةِ بَلعام بالإشارة إلى الملك الموآبيّ بالاق. يقولُ النصّ من التّثنية إنَّ الموآبيّين – والعشرةَ أجيالِ التالية – يجبُ أن يُرفَض دخولُهم עדת יהוה ("جماعة يَهوَه")، لأنّهم رفضوا مرور إسرائيلَ الحاسم بأراضيهم. من ناحية أخرى، يقولُ سِفرُ التَّثنية ٢: ٩ - ١٩ ،إنَّ إسرائيلَ لا حقَّ لها بأرض موآب:" فقالَ لي الربُّ لا تُعادُ موآبُ و لا تثِر عليهم حَرباً. لأنّي لا أعطيكَ من أرضهم ميراثاً لأنّي لبنى لوطٍ قد أعطيتُ العارَ ميراثاً ". وبالتالي، يتمُّ منحَ أرض موآب لنسل لوط كعطيّةٍ إلهيّةٍ من يَهوَه. والشيءُ نفسُه ينطبقُ على حالة عمونَ. يمكنُ لهذا التناقُض أن يوجَدَ أيضاً في نهايةِ دائرةِ إبراهيم- لوطُ في سِفر التّكوين ١٩: ٣٠ - ٣٨.

كما أثبتَ بلوم، فالسَّردُ السببيُّ المُتعلّق بأصل عمونَ وموآبَ لا يمكنُ أن ينفصلَ عن المَشاهد السّابقة بشأن إبادة سَدوم، الوعد بولادة إسحَق، وتقسيم الأرض بينَ لوط وإبراهيم. بإبادة سدوم يتمُّ إعدادُ المشهد الختاميّ :١-" ابنتان لم تعرفا رجلا"(تك ١٩:٨). ٢- الصّهران اللّذان يرفضان مغادرة المدينة(تك ١٩: ١٢، ١٤). ٣- ووفاة زوجة لوط (تك ١٩:٢٦) . كلُّ هذه العناصر مطلوبةٌ من أجل أن تجريَ أحداث تك ١٩: ٣٠ – ٣٨. ونصّ التكوين ١٩: ٣٠ – ٣٨ هو خاتمة فقرة من التكوين والتى تبدأ في التكوين ١٣. هنا، يتمُّ توضيحُ نقاط الانطلاق الجغرافيّة: إبراهيم في ممرا ولوط في سَدوم. ثمّ تتحوّلُ القصّة لتصحيح خياراتها. فإبراهيمُ، الذي يَسمحُ لابن أخيه بالاختيار، ينتهي بأفضل جزء، في حين أنّ لوط، الذي يأخذُ الخيارَ الأوّل – خيار سهل الأردن، الذي هو "كجنةِ يَهوَه"(١٣: ١٠،

١١) ينتهى في نهاية المَطاف في مغارة. من نصّ التّكوين ١٣، تتواصلُ دائرةُ إبراهيم- لوط مع الزيارة التى قامَ بها الرجالُ الثلاثة لمرا والإعلان عن ولادة إسحَق .وتقسيمُ هذه المقاطع وفقاً للنقديّة الأدبيّة لا يؤدي إلى حلولٍ مُرضِية. ومع ذلك، فالمواضيعُ والصُّور العميقة المختلفة المُتعلّقة بإبراهيم في سفر ١٨: ١٦ ب – ٣٣ يجبُ أن تُفسَّرَ دياكرونياً. وقد دافعَ فان سترز بحقّ عن الترابُط بينَ تكوين ١٨ و ١٩. لا يمكنُ دَعم استقلالِ أصليّ، وذلك بسبب التشابُه اللفظيّ والتسلسُل المُتشابك للمشاهد:" الحلقة الأولى (تكوين ١٨) تحدُثُ في مُنتصَف النَّهار، والثانية (تكوين ١٩) في المساء، وهذا يُفسّرُ جميع التغييرات في التفاصيل من الاتّكاء في ظلّ شجرة إلى قضاء الليل في 'ظلّ' بيت لوط. ".

إنَّ الروابطَ بينَ نصوص التكوين ١٣: ٢، ٥، ٧ آ، ٨– ١١، ١٣، ١٨؛ ١٨: ١– ١٦ آ، ١٩: ١– ٢٦، تؤسّسُ للفعل الختاميّ في ١٩: ٣٠ – ٣٨. فمن جهة، همُّها هو سفاح المحارم: أصل شعبى موآب وعمون المُجاورَين هو سفاح المحارم. ولذلك، ليس من قُبيل المصادفة أنَّه في سِفر التكوين لا تُعطى ولا تُذكر بركاتٌ أو وعودٌ أخرى في وصف تلك الأسباط التى هى من أصل إبراهيميّ. من ناحية أخرى، يُكافئُ سفرُ التثنية نسلَ لوط بوعدٍ إلهيّ بالأرض. علاوةً على ذلك، تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّه لا توجدُ أيَّة إدانةٍ لابنتَى لوط داخلَ القصّة نفسها. والواقع، أنَّ ٣١:١٩ يصوّرُ مِحنةَ الابنة **ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל־הארץ**: (" و ليس *في الأرض* رجلٌ لِيدخُلَ علينا كعادة كلّ الأرض "). يوضّحُ هذا التصوير خلفيّةً يبدو فيها لوط- في حالة قصّة الكهف- الرَّجلُ الوحيد المُتبقّى بالفعل على الأرض. والقصّة توازي روايةَ الفيضان. مع ذلك، ففى حين تأخذُ قصّة الفيضان سياقاً عالميّاً في موضعها، فالكارثةُ في سدومَ تقتصرُ على الصَّعيد المحليّ. وبالتالي، فإنَّ دائرة إبراهيم- لوط تفرّق بينَ الموآبيّين والعمونيّين: إنَّهم شعوبٌ مجاورةٌ وعائلة. يختارُ سلفُهم لوط الجزء الذي يبدو أنَّه الأفضلُ ويَستقرُّ في سدومَ. لقد تمَّ اقتلاعُه بدقَّةٍ من المدينة عندَما دُمّرَت فصارَ أبا الموآبيّين والعمونيّين من خلالِ أعمالِ بناتِه.

يمكنُ الكشف عن المُفارقة في الأسماء. فاسمُ الابن الأكبر، موآب (מואב)، في سفر التّكوين ١٩:٣٧، يعنى " من الأب "، وهو ما تُعزّزُه السبعينيّة (χαί τό εχαλεσεν ονομα αυτου Μωαβ λεγουσα εχ του πατους μου: ودعَت اسمُه موآب، بمعنى" من والدي"). الأمر نفسُه ينطبقُ على اسم الابن الأصغر بن-عمى (בן־עמי)، جدّ العمونيّين، في الآية ٣٨، والذي يعني "ابن عائلتي". وتؤيّدُ ذلك السبعينيّة(χαί

ودعَت اسمُه : εχαλεσεν τό ονομα αυτου Αμμαν υίός του γενευς μου عمان، "ابن عشيرتي")، وفي الفولغاتا (Ammon, id est filius populi mei: عمون، أي" ابن شعبي". مع ذلك، لا يمكننا أن نكونَ مُتأكِّدين تماماً من هذا الموضوع. علاوةً على ذلك، غالباً ما يكونُ إغفال أنَّه حتى قوانين زنا المحارم في سفر اللاّويّين ١٨ و ٢٠، لا يوجد ذكر لسفاح المحارم بينَ الأب والابنة.

يعالجُ سِفرُ اللاّويّين ٢٠:١٤ مسألةَ الجماع الجنسيّ بينَ الأم وابنتِها. علاوةً على ذلك، ففي قانون الشرق الأدنى القديم، سفاحُ المحارم كانَ يؤدّي فقط إلى نفي الأب، بينَما تظلُّ الابنة بلا عقاب. أما في حالة الأم والابن، فقد كانَ يؤدّي سفاحُ المحارم إلى عقوبة الإعدام. قد يكونُ هنالك عاملٌ مُخفّفٌ آخر هو أنَّ لوط أُسكِرَ بحيثُ لا يلحظُ أيَّ شيء. مع ذلك، يمكنُ أيضا تفسيرَ هذا بطريقتَين. أولاً، قد يكونُ هذا وسيلةً لتخلّي لوط من أيّة مسؤوليّة. ثانياً، يمكنُ التّأكيد على المُبادرة الّتي اتَّخذَتها بنتا لوطٍ من أجل الإنجاب في سفر التّكوين ١٩ : ٣٢، ٣٤. على الرَّغم من الآيتين ٣٣ و ٣٥، فإنا أميلُ إلى الاحتمال الثاني.

مع ولادةِ موآبَ وعمون تنتهي الدائرة: مع ذلك، فبالعودة الى مَشاهد سدوم، يَبرزُ السُّؤال *لماذا* تمَّ تخليصُ لوطَ. إنَّه ليسَ צדיק ("صالحاً") أمثوليّاً،" مع أنَّ أفعالَه تَتناقضُ مع أفعال كلّ الرّجال في المدينة. إنَّه يقدّمُ الضّيافة والحماية، حتى إلى درجة التضحية بابنتَيه. وهو يخرجُ لتهدئةِ الحشدِ لكن هذا هو كلُّ شيء". *ويبدو* وكأنَّه צדיק ("صالح") بسبب المشهد السّابق من حوارٍ ومفاوضاتٍ بينَ إبراهيمَ ويَهوَه. وبالتالي تتمُّ هنا مُعالجَة المسألة الأساسيّة حولَ مصير الأبرار الذين يعيشون بينَ الأشرار. وهكذا، يبدو إنقاذ لوط وكأنَّه مُقدَّمٌ كإنقاذ لـ צדיק ("صالح"). مع ذلك، يقدّمُ سفرُ التّكوين ١٩:٢٩ حلاً آخرَ أكثرَ ملاءمة: "*إنَّ الله ذكَر إبراهيم*، وأرسلَ لوطَ من وسط الانقلاب". علاوةً على ذلك، "وفقاً لتفسير هذا الكاتب، لم يكن إنقاذ لوط لأنَّه كانَ صالحاً بل لأنَّه كانَ جزءاً من عائلة إبراهيمَ وأقدمُ أجزاء دائرة إبراهيم- لوط لا تتضمّن دوراً كونيّاً لإبراهيم. ويتمُّ تغييرُ ذلك من خلال إقحام للنصّ ١٨ : ١٦ – ٣٣ من سفر التّكوين. إبراهيمُ هو الآنَ الصّالح (צדיק) والذي يجبُ أن يبقى على درايةٍ حتّى بخططِ يَهوَه للتدمير، والذي يُرشدُ ذريّته" إلى الخير والعدل". يمكنُ أن نجدَ مشكلةَ المشهدِ المركزيّةَ في سفر التّكوين ١٨:٢٥: " ألن يصنعَ قاضى كلّ الأرض ما هو عادل؟". إنَّ مُعضِلة صلاح يَهوَه، والتي تتجسَّدُ في مسألةِ ما إذا كانَ يجبُ قتلَ الصّالحين جنباً إلى جنب مع الأشرار، هي مشكلةٌ نظريّة ذاتُ أبعادٍ كونيّة. لكن هذا يتعلَّقُ بحقول ما بعد

السّبي . و توضّحُ دائرةُ إبراهيم – لوط كيف أنَّ روايةَ عن الدَّمار والبقاء عائليّةٌ أصلاً وذاتُ توجُّهٍ خاصة بالمجموعة غيّرَت دورَ إبراهيم وعلاقته مع يَهوَه من خلال الإقحام والتوليف. وبناءً على ذلك، فإنَّ مسألةَ ١٨:٢٥ تهمُّ كلَّ الجنس البشريّ والوسيط هو إبراهيم.

٤ – إسماعيلُ، هاجرُ وإبراهيمُ

لأنّي أناقش هذا الموضوع في بحثٍ آخرَ ضِمنَ هذه المجموعة من المقالات، والذي يحملُ عنوان " مخلوق على صورة الابن: إسماعيل وهاجر في نصّي التكوين ١٦ و ٢١ "، سأكتفي هنا بتلخيص النتائج التي توصَّلتُ إليها هناك. يصوّرُ سفرُ التكوين ١٦:١٢ إسماعيل (وأمّه هاجر) "كإنسانٍ وحشيّ" (ברא אדם) والذي هو مُعادٌ للجميع (ידו בכל ויד בכל בו " **يدُه على كلّ واحدٍ و يدُ كلّ واحدٍ عليه** " الذي هو معاد للجميع (أيدي الجميع ضدَّه "). لذلك، " **أمامَ جميع أخوتِه يسكنُ** " (تك ١٦ : ١٢ب). ينظرُ الكاتب إلى الحياة البدويّة بذهولٍ ودهشةٍ تامّين. فالبدو والحياة البدويّة غريبان وخطيران بالنسبة له. إنّهم يشكلون تهديداً. مع ذلك، فهؤلاء الناس هم *الإخوة* والجيران؛ وعلى الرّغم من أنّهم إخوةٌ بعيدونَ، يظلّونَ العائلة. هذه هي القصّة العائليّة ذاتُ التوجُّه العشائريّ والتي يلعبُ فيها إبراهيمُ دوراً في الخلفيّة ليسَ إلّا. وينصبُّ التركيزُ على إسماعيل وهاجر.

إنَّ نصَّ سفر التكوين ٢١ هو إعادةُ صياغة متأخّرة للرواية الأصليّة لنصّ التكوين ١٦. لا يمكنُ قراءة الخطر المُميت على إسماعيل في التّكوين ٢١ من دون قراءة التّكوين ٢٢، العقيداه. وتُعادُ كتابةُ التكوين ٢١ كموازٍ لتلك القصة. وولدا إبراهيم *كلاهما* يجبُ يمر بحدث يشارف على الموت ليتحرر من قبل يَهوَه/إلوهيم: "إنَّ الوعدَ الإلهيّ لا يُفتَحُ على المُستقبل إلّا بعدَ تهديدٍ قاتل." معَ ذلك، فالوريثُ الحقيقيّ (تكوين ١٥:٤) هو إسحَق، وليسَ إسماعيلُ، حيثُ يصبحُ الطفلُ الإلهيّ الوريثَ الحقيقيَّ وليس المبادرةَ البشريّة. مع ذلك، يتلقّى الولدان على حدّ سواء الوعدَ الإلهيّ بأمّةٍ عظيمةٍ في المستقبل، على الرَّغم من أنّهما يعيشان بعيدَين عن بعض وأنشأ ثقافتَين مُختلفتَين. ومن جديدٍ نقولُ إنَّ محورَ دائرةِ هاجر- إسماعيل هو العشائرُ التي بينَها صلة قُربى. إنّها ذاتُ توجُّهٍ عائليّ. ستكون هناك بركة النسل والأرض لمجموعات بعينها. بعبارة أخرى، فإنَّ أفقَ القصص ليسَ عالمياً.

٥- بركةُ إبراهيم: تك ١٢: ١- ٣

إنَّ دائرةَ إبراهيمَ- لوطَ في الإصحاحات ١٣ و ١٨ - ١٩ من سفر التّكوين ودائرةَ هاجرَ-إسماعيلَ في الإصحاح ١٦ (٢١) من سفرِ التكوين تضعُ صورةَ المشهدِ من حيثُ الشّعوب والقبائل والجماعات في الضّفة الغربيّة والضّفة الشرقيّة من نهر الأردن، النقب وصحراء العرب. وما نُصادِفُه من أحداثٍ ومجموعاتٍ ضئيلةَ النّطاق نسبيّاً. وبالعودةِ إلى بدايةِ دائرةِ إبراهيمَ (تك ١١: ٢٧ - ٢٥: ١١)، فإنَّ الجزءَ الحيويّ (تك ١٢: ١- ٣) من التاريخ البدئيّ وقصص الآباء يتنفسُ الكونيّة. وبمعزلٍ عن مسألةِ ترجمةِ النصّ ١٢:٣ من سِفر التكوين و (٢)، البركاتُ وجميعُ عائلاتِ العالم تحتلُّ مركزَ الصدارة. هذه البركاتُ تعملُ على مواجهة النّغمات المُظلِمة للحكم العالميّ في سفر التّكوين ٢ - ١١. وعلى الرّغم من أنَّ تفسيرَ هذا المقطع يرتبطُ بقوةٍ بفون راد وباحثى العهد القديم الذين يعملونَ في تقليده، سأبدأ مع رأي بنى ياكوب. وعلى الرَّغم من الجدل ضدَّ كلِّ الانشاءاتِ والاستنتاجاتِ للفرضيّة التثنويّة، فإنَّ تفسيرَ ياكوب لسِفر التّكوين يصلُ إلى نتائجَ لاهوتيّةٍ لا تختلفُ كثيراً عن الفرضيّة الناجحة التى قدّمَها فون راد بعدَ أربع سنواتٍ في عمله *Das formgeschichtliches Problem des Hexateuch* (*معضلة تاريخ الشكل لأسفار التوراة الستّة الأولى*).

يقولُ ياكوب يعقوب: إنَّ صيغةَ الأمر והיה ברכה (" وهكذا تكونُ أنتَ بركة "؛ تك ١٢: ٢ ب، مع تنوين ماسورتي) هى " وصيّةٌ لتاريخ، كلمة خَلق". إنَّ الفكرةَ القائلة إنَّه تتمُّ رواية خلقٍ ثانٍ إنما تتعرَّضُ للمزيدِ من التفصيل في تفسيرِ الآية ٣ ب، وذلك بالمقارناتِ التى يخلقُها ياكوبُ بينَ المواضع الخمسة التى تَردُ فيها كلمة אור (" نور") في قصّة الخليقة الأولى(تك ١: ٣- ٥) والمواضع الخماسيّة- بصيغ مختلفة- التى تردُ فيها كلمة ברך (" يبارك"). وعلى هذا الأساس يصلُ إلى نتيجةٍ تقول: " Es ist eine zweite Welt, die mit Abraham ins Dasein gerufen wird, die Welt des Segens durch Menschen für Menschen. ": [إنَّه عالمٌ ثانٍ، الذي استُدعيَ بإبراهيم إلى الوجود، عالمُ البركة عبر البشر للبشر].

وحقيقةُ أنَّ الإصحاح ١٢ من التّكوين يهتمُّ بالعالم بأسرهِ وبجميع الشّعوب، تشهدُ على الكونيّة التي، حتّى بالمقارنة مع الأنبياء المتأخِّرين، لا مثيلَ لها. مع ذلك، وعلى الرّغم من أنَّ

البحثَين قد حاولوا التقليلَ من أهمّيتها حتى الحدود الدّنيا، فاستنتاج ياكوب هو: Am Anfang der Geschichte Israels stehend, ist sich die Tora voll des Letzten bewußt, worauf sie hinausgehen soll. "[في بدايّة تاريخ إسرائيل نجدُ معرفة التوراة بحوادث آواخر الأيام، حيثُ يعرفونَ إلى أين هم ذاهبون]. لذلك، فهو يرسمُ خطّاً فاصلاً بينَ "الخلق الثاني" عبر بركة إبراهيم والبركة العالميّة لجميع الأمم، التي هي الهدفُ النهائيّ للتوراة بحسب ياكوب.

عبر مساراتٍ مختلفة، يكتشفُ فون راد معنىً استثنائيّاً للنصّ ١٢ : ١ – ٣ من التكوين، فالمُحرِّر اليهوويّ لم يقم بجمع المواد فحسب، بل ألّفَ الآيات ١٢ : ١ – ٣ من سفر التّكوين. من أجل أن يرويَ قصة الوعد الإلهيّ بأمّةٍ عظيمة (سفر التكوين ١٢ :١ גוי גדול) والوعدَ بالأرض للذريّة، لديه روايةٌ مقدّمةٌ أمامه. مع ذلك، ليسَت هذه هي الحالة في سفر التكوين ١٢ :٣ ب. فالوعدُ بأنّه عبر إبراهيم تتبارَكُ كلُّ أمم الأرض هو رؤية لاهوتيّة-نبوئيّة للكاتب اليهوويّ نفسه. وهذا يجعلُ من نصّ التكوين ١٢ : ١– ٣ ليس فقط خاتمةَ تاريخ بدئيّ، بل أيضاً المفتاح التفسيريّ فعليّاً إلى الرواية ككلّ. لأنّه، كما يرى فون راد، فإنَّ نصَّ التكوين ١٢ :٣ ب يجيبُ على سؤال التاريخ البدئيّ المفتوح حولَ كيفيّة تخيُّل علاقة الله بالشعوب غير الإسرائيليّة والجنس البشريّ عموماً.

يَنتهي التاريخُ البدئيّ بحكم إلهيّ (تك ١١ : ١– ٩). والجملةُ المركزيّةُ في السّرد المتعلّقة ببناء البرج،(נעשה־לנו שם (١١ : ٤ آ "دعونا نصنع اسماً لأنفسنا")، لديها رأي مناقض في אגדלה שמך (١٢ :٢ آ ج " [أنا] سأجعل اسمك عظيماً "). وفي حين أنَّ الشعب في تك ١١ يريد أن يجعلَ الاسمَ لنفسه(١١ :٤ آ)، ففي تك ١٢، يَهوَه سيجعل اسم إبراهيم عظيماً(١٢ :٢ آ ج). ويحدّدُ هذا التناقضُ معنى تك ١٢ :٣ ب. إنَّ الهدفَ النهائيّ للوعد يتعلَّقُ بتجسير الهوَّة بينَ الله والبشريّة. وطبيعة الحال، فإنَّ فون راد يوافقُ على الترجمة المبنيّة للمجهول للنصّ من سفر التكوين ١٢: ٣ ب. فبالنسبة له، تك ١٢: ١– ٣ من سفر التكوين، ولاسيّما ٣ ب، هو ."die Ätiologie aller Ätiologien Israels" [علمُ السببيّة لكلّ علوم سببيّة إسرائيل]. وتفسيرُه للآية ٣ بالإشارة إلى العهد الجديد.

خطوةٌ أخرى يتمّ أخْذَها من قبل فولف في مقالته" Das Kerygma des Jahwisten: [كريغما اليهووين]. وعلى نحوٍ أكثرَ قوّةً حتى من فون راد، فإنّه يموضِعُ

اليهوويّ خلال فترة سليمان. إنَّ البناء النحويّ، مع صيغة الأمر في تك ١٢:١، والتعاقب الخماسيّ في الآيتين ٢– ٣ آ، التي تُطوّقُ الوعد، تؤدّي إلى كمال الآية ٣ ب. سفر التكوين ٣:١٢ ب " gilt damit als *die* Folge (v.3b) *der* Folgen (v.2-3a) des "Auszugs Abrahams (v.1)": [هذا يعتبر نتيجة (الآية ٣ ب) نتائج (الآية ٢ – ٣آ) خروج إبراهيم (الآية ١)]. وكلُّ شيء مركّز عليه في المحتوى: بركة لجميع الإنسانيّة على يد شعب إبراهيم. ووفقاً لفولف، تصبحُ هذه الرسالة أكثر قوّة أقوى حين يُفهَم نصّ التكوين ١٢: ١– ٣– وخصوصاً ١٢:٣ب – كرسالة يهوويّة ذاتيّة تُرسَل ضدَّ الخلفيّة السلبيّة للتاريخ البدئيّ. مع ذلك، لا يقدّم النصّ ١٢: ١– ٣ من التكوين مفتاحاً لفهم النصّ ٢– ١١ من السِّفر نفسه فحسب، فالأقسامُ اليهوويّة من قصص الآباء تُقدّمُ جواباً أيضاً على السؤال المُتعلّق بكيفيّة استطاعة أمم الأرض أن تتبارَكَ بإبراهيم والمُنحدِرين منه. وقد أوضحَ هذا من خلال الموآبيّين، العمونيّين، الفلسطينيّين، والآراميّين: شفاعةُ (إبراهيم)، تعايشُ (إسحق)، والرّخاء الاقتصاديّ (يعقوب)٠لكنَّ قوّة تحليل فولف في ارتباطه بالتاريخ البدئيّ. وبعدَ قصص الشعور بالذنب، الإفناء، والموت في سفر التكوين ٣– ٦، إنقاذ نوح من مياه الفيضان الكبير (تكوين ٨)، وتشتُّت الشعب (تكوين ١١)، تَقِفُ تك ١٢ : ١ – ٣ على النقيض. من هذه المرحلة وما بَعد، تُبارِكُ الإنسانيّة وكلُّ الأمم تأخذُ نصيبَها وذلك بسبب إبراهيم.

لقد بدا هذا الخطّ من التأويل اللاهوتيّ للحظة وكأنّه كُسر من قبل مقال رنتورف المؤثّر. فهو يفنّدُ النظريّةَ القائلة بأنَّ التاريخ اليهوويّ البدئيّ يَنتهي في تك ١٢ : ١ – ٣ ويُدافعُ عن الرّأي بأنَّه يصلُ إلى نهايته في ٨:٢١ بعدَ انتهاء الطّوفان بضمانٍ إلهيّ للحياة على الأرض. مع ذلك، فقد تلقّى عرضُ رنتورف ما يكفي من النقد على يدَي شتيك، الذي يفنِّدُ الفكرة القائلة إنَّ سفرَ التكوين ٢١:٨آب يشيرُ إلى ١٧:٣ وإنَّ اللعنةَ على الأرض رُفِعَت في ٢١:٨. علاوةً على ذلك، فهو يؤكد أنَّه في ٨: ٢١– ٢٢ ، الكلمة المفتاح، "بركة"، لم يرد ذكرُها، ويشيرُ بحقّ إلى أنَّ رنتورف لا يمكنُ أن يفسّرَ مكانَ توليف سفر التكوين ١١. علاوةُ على ذلك، فبجانب الخلط بينَ اللغات، يذكرُ تشظّي الناس أيضاً، وهو ما لم يُعالَج بشكل إيجابيّ بأيّ معنىً من قبل الرّاوي. وإذا ما تحدَّثنا بلغةِ الموضوعِ المطروح، فإنَّ لعنة الـ אדמה("أرض/ العالم") لم ترفع إلاّ بعدَ تكوين ١٢.

الخطوةُ من اللعنة إلى البركة غيرُ ممكن التفكيرُ بها من دون بركة إبراهيم والمُنحدرينَ منه. ففي سفر التّكوين ١٣:١٠ لوط قادرٌ على وصف وادي الأردن "بحديقة يَهوَه" (

גן־יהוה). وفي سفر التكوين ٢٦:١٢ نجدُ أنَّ إسحقَ "زرعَ بذرةً في تلك الأرض، وفي السنة نفسِها حصدَ مئة ضعف. وباركَه يَهوَه باركه". ويقولُ شتيك إنَّ رفعَ اللعنة لا يحصلُ في أثناء مُباركة الأرض، بل بسبب مُبارَكة الشعب، أي، الآباء. وعبر تأكيدِه على العلاقة بينَ نصّي التكوين ٢–١١ و ١٢: ١–٣، يُحافظُ شتيك على التقاليد النابعة من فون راد وفولف. وعلى خلفيّة التاريخ البدئيّ، تشاركُ الإنسانيّةُ في البركة بسبب مبادَرة جديدة من يَهوَه. ومبارَكةُ العالم لم تعُد ممكنةً من دون إبراهيم/إسرائيل. وجنةُ عدنَ تنتمي إلى الماضي الذي لا رجعةَ فيه، إلاّ أنَّ اختيارَ إبراهيم/ إسرائيل سيجلبُ بركةً مُتجدّدة للبشريّة.

الاسمُ الأخير الذي سأذكره من مفسّري حقبة ما بعدَ الحرب العالميّة الثانية الأربعة هو تسيميرلي، الذي نصّه Zürcher Bibelkommentar على سِفر التكوين ١٢ – ٢٥، ويخصّصُ حاشيةً مُفصَّلة لترجمةٍ مبنيّةٍ للمجهول أو انعكاسيّةٍ للآية من سفر التكوين ١٢: ٣ ب. ويُعدِّدُ البراهين على ترجمة انعكاسيّة، بما في ذلك أمثلة من سفر التكوين ٤٨: ٢٠ وسفر إرميا ٢٩: ٢. هنالك أسبابٌ وجيهة لترجمة١٢: ٣ ب كما يلي: " بـ(اسم)ك سوفَ تُبارَكُ جميع قبائل الأرض يُبارَك ذواتُها". مع ذلك، ووفقاً لتسيميرلي، فإنَّ مثلَ هذه الترجمة لا تُنصِفُ إبراهيمَ. فاستخدامُ اسمِه وحدَه *كمثالٍ* على البركاتِ يفشلُ في الارتقاءِ إلى مستوى الوعود السّابقة. ليس فقط هذه الآية، بل إنَّ كلَّ الكتلة اليهوويّة "dürfte . . . : auf ein volleres Verständnis weisen,: [يمكن ... أن تمتلِكَ فهماً أكمل] ، والتي عِبرَها، من دون شكّ وفي ضوءِ العهد الجديد، يكونُ المعنى فضلَ قيمة تقليديّ– تاريخيّ ولاهوتيّ للترجمة المبنيّة للمَجهولِ.

لقد اخترتُ بوعي هذه الرُّباعيّة من المُفسّرينَ الألمان/السويسريّين (فون راد، فولف، شتيك، وتسيميرلي)، الذين سيطروا على المَجال التفسيريّ– اللاهوتيّ في هذا الموضوع بعدَ الحرب العالميّة الثانية، لأنّه من الواضح أنَّ مفاهيمَهم لا يمكنُ أن يُنظَرَ إليها بشكل مُستقّل عن الوقت أو الظُّروف التي تم تصورها فيها. إنَّ محرّرَ التثنية الوحيد عند نوت، الذي– في تاريخه التثنويّ– لا يوجَدُ لديه المزيدُ من الأمل في المُستقبَل، يرى أنَّ الحكمَ الإلهيّ على الهيكل والمدينة عام ٥٨٧ قبلَ الميلاد هو" die Stunde Null: [ساعة الصفر]، آية النّهاية الحاسمة. هذا التفسيرُ مُرتبط بما لا رجعةَ فيه بظروف الحرب عامَ ١٩٤٣، بداية نهاية الرّايخ الثالث. وفي عيون المُفسّرينَ المذكورينَ أعلاه، المُحرّر اليهوويّ هو نظير تثنويّ نوت.

وبمعزل عن كلّ ذنب وإفناء (الطّوفان الكبير)، فالمُحرّر اليهوويّ، كأوّل لاهوتيّ للتوراة العبريّة، يُعلنُ البركة كمشيئةِ لله نهائيّة للبشريّة.

في السّنوات التي أعقَبت الحرب، ساهمَت صورةٌ مماثلةٌ بشكل كبيرٍ في إعادة إحياء تفسير العهد القديم كفرع لاهوتيّ من المعرفة. ولعبَ كثيرٌ من العوامل دوراً مُهمّاً هنا. أولا، الرّغبةُ غير المُعلَنة لتصوير المُحرَّر اليهوويّ كأقدم لاهوتيّ في التوراة العبريّة، الذي حقّق التّوق التاريخي-النقديّ لاختراق أقدم طبقات التقليد. ثانيا، إعادةُ تجديد التفكير اللاهوتيّ بالتوراة العبريّة بعدَ بخس قيمتها وإهمالِها في السّنوات المُظلِمة للنّظام النازيّ. ثالثا، العودةُ إلى المصادر بعدَ تدنيس الجزءِ الأكبرِ من اللاّهوت النظاميّ على مدى السّنوات السّابقة. وبطبيعة الحال، فَإن نعزُ الباثوس اللاهوتيّ، الصور، وإعادة بناء الوضعيّة في الحياة اليهوويّة إلى الظروف فقط فسوف يكونُ ذلك إفراطاً في التبسيط. مع ذلك، فإنَّ سياق ما بعدَ الحرب العالميّة الثانية في ألمانيا قدّمَ بلا شكّ الشروطَ لأن يكونَ بإمكان هذه الصورة أن تنشأَ. وعلى الرَّغم من ذلك، فالظروف السّياسيّة القاسية ليسَت السببَ الوحيد لهذه الصورة. وواحدٌ من أهمّ مجـــــالات الدّراسة في التفسير الألمانيّ خلال هــذا الــوقت كـــانَ *Einleitungswissenschaft*واهتمامه بالـ*Formgeschichte*. وبالتالي، كانَت دراسةً نقديّة- الشّكل هي التي استهلّت الخطَّ المذكورَ آنفاً في التفسير.

يمكنُ ملاحظة التأثير العميق لهذا الخطّ التفسيريّ بوضوح في شروحات سيباس الأخيرة. فهو يقولُ إنّه لا الترجمة المبنيّة للمجهول ولا الترجمة الانعكاسيّة يمكنُ أن تعُزى لنصّ التّكوين ١٢:٣. وجداله الموجَّه ضدَّ ترجمة مبنية للمجهول يتجلّى في أنَّ البوعال معروفةٌ جيداً بأنَّها صيغة المبنيّ للمجهول من النبعال (١٣) والأخيرةُ لم تفقد معناها الانعكاسيّ الأصليّ في كلّ الأمثلة. لكنَّها لا يمكنُ أن تكونَ انعكاسيّة أيضاً، لأنّه عندئذٍ ستجدُ الآية ٣ ب نفسَها خاضعةً لاهوتياً للآية ٣ آ (تسمرلي، فسترمان).

مع ذلك، فالزَّمن تغيّر. والمقارباتُ التفسيريّة حوّلَت تركيزَها من الدّراسات النقديّة للنوع إلى التحليل النقديّ للتنقيح وكذلك لنقديّة التوليف. واحدة من أكثر الدّراسات تأثيراً والتي رمىَ فيها بتساؤلاتٍ حولَ الصورة التقليديّة لليهوويّ يمكن أن نَجدَها في هذا الحقل الأخير. وفي عمل بلوم، المصدر اليهوويّ المبنيّ نقدياً يختفي لصالح دوائرَ سرديّة. أكثر من ذلك، فإنَّ مجموعةَ المقالات التي حرّرها دوزمان وشميت تحملُ عنوان، *وداعاً لليهووي*؟

بعدَ النقاش على مدى السّنوات الخمس الماضية، علامة الاستفهام في العنوان يمكنُ الآن الاستعاضة عنها بعلامة تعجُّب.

6 – الوعدُ الإلهيّ في تكوين ١٢ : ٢ – ٣

النصّ وتفاسيره

٢ آآ: ואעשך לגוי גדול سأجعلُك (آ) أمّةً عظيمةً

٢ آب ואברכך وأباركُك

٢ آج ואגדלה שמך وأعظّمُ اسمَك

٢ ب והיה ברכה بحيثُ أنت (آ) تكونُ بركةً (ب)

٣ آآ ואברכה מברכיך وأباركُ (آ) مباركيك

٣ آب ומקללך אאר ومن (آ) يسبُّكَ، ألعنُ

٣ ب ب ונברכו בך ونبارِكُ بك(اسمك)

٣ ب ج כל משפחת האדמה كلُّ عوائل الأرض

٢ آآ (آ): فنهام، *تكوين* ١ – ١٥، ٢٦٦؛ المذكور أيضاً من قبل غسبن، *تكوين* II، ٢٦. ٢ ب (آ): سام ب. והוי كما في تك ١٧ :١؛ " أنت ": تفترضُ ال*BHS*|*BHK* (آيسفلت) تحريك והוי *كقال* أيّ صيغة أمر مُفرَد (MT) بل *كقال* أيّ متوال تام: " أي أنَّ (اسمك) سيكون بركة ". إنَّ تبديلَ الأحرف اللينة مسألةٌ دافعَ عنها كلّ من غيسبرشت، غونكل، وشبايزر، لكنَّها غير ضروريّة. صيغة الأمر تعقبُ تعابيرَ تشجيعيّة" نتيجة يمكن توقه=ها بشكل حتميّ ". (GK, 110i; Gispen, *Genesis* II, 26; Seebass, Vätergeschichte I, 10; Wenham, *Genesis* 1-15, 266; Westermann, *Genesis* II. 1,166)؛ ٢ ب (ب): إنَّ ترجمة السبعينيّة (εὐλογητός) والفولغاتا (benedictus) " يُباركُ"؛ قارن الترغوم والبيساح מברך، تتجنّب الصعوبة المُفترَضة لصيغة الأمر،" كنْ بركة". ٣ آآ و ٣ ب آ: تركيب مُتصالِب

Chiastic: אברכה (" سأبارِكَ")\\ אאר (" سألعنُ")؛ ومברכיך (" الذي يباركُكَ")\\ מבללך (" الذي يزدريك"). ٣ آا(آ) و ٣ آ ب (آ): لاحظْ صيغةَ الجمع في מברכיך (" أولئك، الذين يباركونك") مقابل صيغة المفرد מקללך (" هو، الذي يزدريكَ") الذي يعبّرُ عن التأكيد على صيغ البركة الخماسيّة المكرَّرة في ١٢: ٢، ٣. السبعينيّة لم تلحظِ الفرقَ: χατασωμένους σε (" أولئك، الذين يباركونكَ") τούξ εύλογοϋτας σε τούξ(" أولئك، الذين يلعنونكَ"). بالطريقة نفسِها، البشيطا والفولغاتا (maledicentibus tibi)، وأعقبَهما *BHS*، القسمان ٢ ب، و ٣ ب آ.

إنَّ أهمّيةَ بركة إبراهيم من وجهة نظر تاريخ مُتلَقٍ إنّما تكمنُ في تفسيرِ الآية ٣ ب، المُشتَقّ منها، الآيَة ٢ ب. مُلفتٌ للنظر هنا النبعال נברכו (" سيبارِكون أنفسَهم ")، مع الفاعل כל משפחת האדמה (كلُّ عوائل الأرض). وبمعزلٍ عن الآية ٣ ب، فإنَّ صيغةَ الجمع للشّخص الثالث نبعال ברך (" يبارِك") تردُ فقط في تك ١٨:١٨ (בו כל גויי הארץ ונברכו " كلُّ أمم الأرض ستبارك أنفسَها بك") وتك ١٤:٢٨ (ונברכו בך כל־משפחת האדמה ובזרעך " وبك وبذريّتك ستبارك كلّ عشائر الأرض ذواتها"). في المرّتين البناءُ هو ב + ברך (" يباركُ بـ). في سفر التكوين ١٨ :١٨("جميع قبائل الأرض") الأخيرُ هو موازٍ تامّ للآية ١٢ :٣. ويمكنُ النّظر إلى تك ١٢ :٣ باعتبارِه اقتباساً من التّكوين ١٢ :٣. إنَّ تروي يَهوَه (تك ١٨: ١٧– ٢٠) الذي يسبقُ الحوارَ مع إبراهيم في سفر التكوين ١٨: ٢٣ – ٢٥، يرتبطُ كموضوع بسفر حزقيال ١٤ و ١٨. في ١٤:٢٨ البناء ב־ يتضمَّنُ أيضاً זרעך (" ذريّتك"). ومنذُ غونكل وفلهاوزن، ينظرُ إلى זרעך (" ذريّتك") كنوع من الزَّخرفة، إضافة ثانويّة. مع ذلك، ففي سفر التكوين ١٤:٢٨، זרעך (" ذريّتك") هي جزءٌ بنيويّ من تك ٢٨: ١٣- ١٤ حيثُ تجعلُ זרעך (" ذريّتك") في نهاية الجملة من التكوين ١٣: ب ج. وقد وصفَ فوكلمان هذه البنية على أنَّها " كيازموس chiasmus [صيغةُ حديثٍ ترتبطُ فيها جملتان أو أكثر عِبر بُنىً متعاكسة من أجل صنع هدفٍ أوسع] مزدوج. ليس فقط على مستوى البنية، بل أيضاً بما يخصُّ المحتوى، الفروقات بينَ تك ١٢ :٣ وتك ١٤:٢٨ يمكنُ تَفسيرها على نحوِ مرض. تك ١٢ :٣ مركّز على إبراهيم. والوعدُ بأن يجعلَ منه أمّةً عظيمةً يهدف بالطبع إلى ذريّة المُستقبَل. تظهرُ كلمة זרעך (" ذريّتك") أخيراً في تك ١٢ :٧، وليسَ في تك ١٢: ١ – ٣. في تك ٢٨: ١٣ – ١٥ الحالة مُختلِفة، حيثُ يتركَّزُ كلّ شيء في الكلام الإلهيّ على نسل يعقوب/إسرائيل. سوف تمتلكُ الذريّة الأرض، والاتّجاهات التي ستتوسعُ إليها إسرائيل

حيثُ ستستقرُّ الذريّة توصَفُ أيضاً. ليسَ هنالك من سببٍ مُقنِعٍ لتفسيرِ זרעך ("ذريّتك") أو تك ١٢: ١٣ – ١٤ بشكل ثانويّ.

المعنى الانعكاسيّ الأصليّ *للنبعال* يمكنُ أن يكونَ صحيحاً في متوازياتٍ ثلاثة، لكنَّه لا يمكنُ استبعاد معنى المبنيّ للمجهول أيضاً. لا يمكنُ أن نجدَ سبباً مُقنِعاً لاختيار معنىً من دون آخر ضِمنَ النصوص *الثلاثة* هذه. ومع ذلك، فمساراتُ التلقّي-التاريخيّ تؤدّي إلى اتّجاهات مُختلفة، وهذه الاختلافاتُ في التفسير اللاهوتيّ كبيرة. في تفسير انعكاسيّ، نجدُ أنَّ الأُسَرَ أو الدول تُبارِك بعضها بعضاً، متّخِذةً من إبراهيم أنموذجاً يُحتذَى به. أمّا التفسيرُ المبنيّ للمجهول فيرى أنَّه عن طريق الفعل الإلهيّ سوفَ تتبارَكُ جميع العوائل، أي، أمم الأرض، بإبراهيم كوسيط. الاحتماليتان هما:

الانعكاسيُّ

١٢:٣ وبـ(اسمك) كلّ عوائل الأرض سوفَ تبارِكُ أنفسَها

١٨:١٨ وكلُّ أمم الأرض ستبارِكُ نفسَها به

٢٨:١٤ وبك وبذريّتك ستبارِكُ كلَّ عوائل الأرض نفسها

المبنيّ للمجهول

١٢:٣ وبـ(اسمك) كلُّ عوائل الأرض ستُبارَك

١٨:١٨ وكلُّ أمم الأرض ستُبارَك به

٢٨:١٤ وبك وبذريتك ستُبارَك كلُّ عوائل الأرض

كيفَ كانَ ممكناً لتفضيل لمعنى مبنيّ للمجهول، وهو كما يتَّضحُ لنا من إعادة قراءة متأخّرة مسيحيّة، أن يظهرَ؟ واللفظة الجديدة *ενευλογέομαι* ("ليُبارَك") في الصيغة المبنيّة للمجهول *εὲν* ("سوف يبارَكون") لا تستخدم فقط في ترجمة *هيتباعيل* في نصّي التكوين ١٨:٢٢ و٢٦:٤، بل أيضاً في ترجمة *نبعال* في نصوص التكوين ١٢:٣؛ ١٨:١٨؛ ٢٨:١٤. وهكذا، ففي السبعينيّة بشكل عام يُترجَم بصيغة المبنيّ للمجهول. ويتمُّ التأكيد في السبعينيّة على دقائق الموضوع: πάσαι αι φυλαι της γης ("جميعُ أسباط الأرض"؛ تك ١٢:٣؛

١٤:٢٨: כל משפחת האדמה: "جميعُ قبائل الأرض")؛ πάσαι ια εθνη της γης "كلُّ أمم الأرض"؛ تك ١٨:١٨؛ ٢٢:١٨؛ ٢٦:٤: כל גויי הארץ " كلُّ أمم الأرض "). ليست وحدَها السبعينيّة التى تَستخدِم صيغة المبنىّ للمجهول بل أيضاً سيراخ ٢١:٤٤(ενευλογηθήναι εθνή έν σπέρματι αυτύο " ستبارَك عبرَ ذريّتك الأممُ "). وبمساعدة السبعينيّة وبدعم من سيراخ، فالمعنى المبنىّ للمجهول في غلاطية ٨:٣ (ενευλογηθήναι εθνη έν σοί πάντα τά έθνη " فيكَ ستتبارَك كلُّ الأمم") وسفر أعمال الرّسل(και εν τω σπερματι σου [εν]ευλογηθησονται πασαι αι πατριαι της γης" وبذريّتك ستتبارَك كلُّ عوائل الأرض") يتلقّى ثقله اللاهوتيّ. يعملُ الآن سفر التكوين كحجةٍ في النقاش حولَ الرّسالة إلى الأمم. إنَّه توقعٌ للبركة التى ستشملُ جميعَ قبائل الأرض من خلال يسوعَ المسيح. والمنطقُ العام يعملُ على النحو التالي. في العهد الجديد، المعنى المبنىّ للمجهول واضحٌ كوضوحها في السبعينيّة وسيراخ، وحيثُما يمكن أن يُعزى معنى مبنيّ للمجهول لنصوص من سفر التكوين، ولاسيّما تك ١٢: ٣ ب، يمكنُ وضع أسس لسلك ناظم لاهوتيّ كتابي في التكوين إلى غلاطية. مع ذلك، هل يمكنُ لسفر التكوين ٣:١٢ أن يحملَ مثل هذا الثقل اللاّهوتيّ؟

عندما نأخذُ بعين الاعتبار الموازيات مع هيبتاعيل، تبدو الأمورُ مُختلفةً، لأنَّها وحدَها الترجمةُ الانعكاسيّة قابلةً للحياة، تك ١٨:٢٢(" جميعُ أمم الأرض ستبارِك أنفسَها[התברכו] من خلال المُنحدرين منك") والوازي الحرفيّ تك ٤:٢٦(" جميعُ أمم الأرض ستبارِك أنفسَها من خلال المُنحدرينَ منك"). في الحالة الأولى، إبراهيمُ هو المُخاطَب، لكنَّ التركيزَ هو على ابنه، الذي خُلّص للتو من موتٍ قربانيّ. من هنا، فالنصّ يقول "من خلال المُنحدرين منك". وعلى نحوٍ مماثل، يؤسّسُ تك ٢٦: ٤ آ لسياق المُنحدِرين في تك ٢٦: ٤ ب. إرميا ٤:٢ مُختلِفٌ بعض الشيء:(והתברכו בו גוים ובו יתהללו" ثمَّ ستبارِكُ الأممُ أنفسَها به [يَهوَه]، وبه [يَهوَه] تتمجَّد").

גוים ("الأمم") في المركز، و" به" (בו) السّمةُ التى تميّزُ الجانبين على حدّ سواء. والطريقة التى تعملُ بها صيغة" يبارِك أحدُهم الآخر" تصبحُ أكثرَ وضوحاً في نصّ التكوين ٢٠:٤٨ ("بـ(اسمك) سيستلهمُ إسرائيلُ البركات، قائلاً ' سيجعلُك الله مثلَ افرايم ومنسى' "). فافرايمُ ومنسى هما أمثولتان على الحاملين الاستثنائيّين للبركة. وبالطريقة نفسِها، سيبارِكُ الإسرائيليون أحدَهم الآخر في وقتٍ لاحق. وتُستخدَمُ أسماءُ مثاليّة لتحديد نوعيّة

هذه البركة. وتلك هي حالةٌ نقيضُها أيضاً، اللعنة:" هذه اللعنة يجبُ أن يستخدمَها كلُّ المنفيّين من يهوذا في بابل:" ليجعلَك يَهوَه مثل صدقيا وأخآب، اللذين قلاهما ملكُ بابل بالنار" (إر ٢٩: ٢٢). يمتلكُ المزمور ٧٢: ١٧ (" يُمكِنُ للناس أن يُباركوا أنفسَهم [יתברכו] به، كلّ الأمم تدعوه مباركاً ")، كما يُعترَف على نطاق واسع، معنى انعكاسيّاً بسبب التناظريّة. واستعمال الاسم الأمثوليّ يعودُ في زكريا ٨: ١٣. وفي الكلام الإلهيّ، يُقال:" كما أنّكم كنتم لعنة [קללה] بينَ الأمم، يا بيتَ يهوذا و يا بيتَ إسرائيل كذلك أُخلّصُكم فتكونونَ بركة [ברכה] ".

تشيرُ اللعنة إلى وضعيّة إسرائيل بعدَ دمارها، تهجيرها، وسبيها. وتصفُ كلمةُ الخلاص في زك ٨: ١٢ الوضعَ المُعاكِس: "الكرمُ يُعطى ثمرَه، الأرضُ تُعطى غلّتَها، والسَّمواتُ تُعطى نداها". واللعنة يُمكِنُ أن تُشيرَ فقط إلى إسرائيلَ باعتبارِها حاملاً مثاليّاً للعنة. في هذا السّياق لا يُمكِنُ للترجمة التي تقولُ إنَّ إسرائيلَ لعنةٌ على كلّ الدّول غير قابلةٍ للحياة. علاوةً على ذلك، لعنةُ إسرائيل أصبحَت قولاً مأثوراً:" ملعونٌ مثلُ إسرائيل". ووفقاً لزكريا ٨: ١٢ يحدثُ العكس. الآن كلُّ الأمم مُبارَكة مثل إسرائيل. في استطرادٍ قصيرٍ وواضح، يخلصُ فيسترمان إلى القول، " "Diese Parallele (Ps 17:72, wie auch Jer 2:4) die reflexive Übersetzung (von Gen 12:3b) bestätigt."[هذه المُوازيات (مز ٧٢: ١٧، مثل إرميا ٢: ٤ أيضاً)، تؤكّدُ على التّرجمة الانعكاسيّة(من التكوين ١٢: ٣ ب)".

مع ذلك، يتابعُ قائلاً:" Damit ist jedoch das Entscheidende noch nicht gesagt " [رغم أنَّ الأمر الحاسم لم يُقَل بعدَ] ويُدافع – مثل فون راد وغيره – على معنى تقبُّلي. المظهرُ الشكلانيّ يتوسَّلُ صيغةً انعكاسيّة، لكنَّ منحةَ البركة واضحةٌ إلى درجة أنّها تقاربُ المعنى المبنيّ للمجهول. وكلّما قامَت مجموعةٌ بمباركةِ مجموعةٍ أخرى مثل بركة إبراهيم، فالافتراضُ أنّهم سوفَ يشاركونَ بالفعل في هذه البركة. وبهذه الطريقة، يتمُّ تحييدُ الحدود بينَ معنى التَّرجمة الانعكاسيّة والتَّرجمة المبنيّة للمجهول. في دراسته، يُدافعُ فهماير عن هذا الحلّ. ففي حين أنَّه يتعاطفُ مع ترجمةٍ مبنيّةٍ للمجهول، ويقولُ أيضا أنَّ المؤلّفَ استخدمَ بالتالي البوعال. من هنا، فهو يعتقدُ أنَّ المعنى التقبُّلي سيكونُ الأكثر احتمالاً:" عبره ستكتسِبُ كلُّ عشائر الأرض البركة ".

مع ذلك، فقد أشارَ بلوم بشكل صحيح إلى أنَّ الحلَّ التقبليّ يطمسُ الفرقَ الحاسمَ بينَ الانعكاسيّ المبنيّ للمجهولِ من دونِ أيّ دليلٍ لغويّ أو نصّي ملموس. علاوةً على ذلك،

فبركةُ إبراهيمَ بحدّ ذاتها ليسَت مركزيّة، بل الرّغبة بالمباركة مثل إبراهيم. وسفر التكوين ٤٨: ٢٠ لا يُحوِّلُ افرايم ومنسى إلى وسطاء للبركة. إنّهما، مثل إبراهيم ذاتِه، أنموذجان لشخصيّة مُبارَك، لا أكثر ولا أقلّ. والحجّة أنَّ هذه التّرجمة التى تُقلّل من الأهمّيّة اللاهوتيّة لسفر التّكوين ١٢: ٣ لا يُمكِنُ إثباتها. وفي الواقع، فإنَّ سفرَ التّكوين ١٢: ٣ آ يقولُ إنَّ من يبارِكُ إبراهيمَ يبارِكُ نفسَه، ومَن يَلعنُ إبراهيم يَلعنُ نفسَه. بالنسبةِ لبعض العلماء، هذه خلفيّة لسفر التكوين ١٢: ٣ آ حيثُ تُنقَلُ البركةُ تلقائيّاً لجميع الأُسر على وجهِ الأرض. وحدَه المعنى المبنيّ للمجهول لنصّ التّكوين ١٢: ٣ آ يُلغي وعدَ التكوين ١٢: ٣ آ. هذه هي شموليّة أرض مباركة، لكنَّها تحدُث عن طريق إبراهيم. وهذه هي الحجّة الرئيسيّة لأولئك الذين يُفضّلون ترجمةً مَبنيّة للمجهول. بوعي أو بغير وعي، تلعبُ غلاطية وسفر الأعمال دوراً رئيسيّاً في هذا النوع من التّفكير.

يُمكِنُ النظر إلى حقيقة أنَّ اسمَ إبراهيمَ يؤثّرُ على الأرض كلّها ويمثّلُ الرّغبة بالبركة على أنّها ذروةُ سفر التّكوين ١٢: ١ – ٣. والآية ٣ آ تنصُّ على أنَّ العلاقةَ بينَ يَهوَه وإبراهيم قويّةٌ إلى درجة أنَّ مباركةَ إبراهيم أو لعنَه تسبِّب البركاتِ أو اللعناتِ للمتكلّم. إذا كانَ الفرقُ بينَ صيغة الجمع في النصّ "أولئك الذين يباركونَك" (تك ١٢: ٣ آآ) وصيغة المُفرَدِ في النصّ "هو، الَّذي يزدري بك" (تك ١٢: ٣ آ ب) يشيرُ إلى وفرةِ البركات، فهي أيضاً ذروةٌ منطقيّةٌ عندَما تَستخدِم في تك ١٢: ٣ ب الصّيغةَ الانعكاسيّة، مع إبراهيم كنموذج مثاليّ: "أن يُبارَكَ مثل إبراهيم". لذلك، فإنه ليس من قبيل المصادفة أنَّ بينو ياكوب، الذين لا يُمكِنُ اتّهامه بأنّه يَفتقِدُ للاهتمام اللاهوتيّ، يُترجِمُها كما يلي، "und segnen sollen sich mit dir alle Geschlechter des Erdbodems" [وتتبارَكُ بكَ كلّ عوائل الأرض].

إنَّه يثبتُ عدمَ القلق من التّرجمة الانعكاسيّة. لذلك، فإنّنا قد نَخلُصُ إلى أنَّ الصُّورة المُترابطة تفسيريّاً ونصيّاً للنصّ اليهوويّ استدعَت نظريّةً تبعيّةً لاهوتيّة للآية ٣ ب للآية ٣ آ في حالة الترجمة الانعكاسيّة. ومن هنا، ففي ترجمةٍ انعكاسيّةٍ للآية ٣ ب، يعملُ تك ١٢: ١– ٣ كحلقةٍ رابطةٍ بينَ الروايات المُلوَّنة سلبيّاً للتاريخ البدئيّ وبركات قصص الآباء. من هنا، ففي سياق التّكوين عموماً وبالطريقة الذرائعيّة التي يُستخدَم بها الاسمُ هنا، لا بدَّ من تفضيل معنى انعكاسيّاً لتك ١٢: ٣.

٧- النتائج

إنَ المعنى الانعكاسيَّ للنبعال لم يَضِعْ بعد، وفي النّصوص مع الهيتاعيل، الموازياتُ في المزمور ١٧:٧٢ تُثبتُ المعنى الأصليّ للأنموذج الانعكاسي: " يباركُ به (בו) كلّ الناس، كلّ الأمم تدعوه المُبارك". الأداةُ ב موضَّحةٌ من خلال تكوين ٤٨: ٢٠:" بك(בך) تستلهمُ إسرائيلُ البركات، قائلة" إنَّ الله يجعلُك مثل(כ) إفرايم ومنسى". إفرايم ومنسى مثالان على البركة لا مُنازِعَ لهما." واجعل اسمَك عظيماً "(تك ١٢: ٢ أ ج) يؤدّي إلى" وهكذا تكونُ بركة"(٢ ب). وسيتمُّ استخدام اسمه وازدهاره أنموذجيّاً في الدّعوة إلى البركة:" كنْ (مُبارَكاً) مثل إبراهيم". ويؤكّدُ التّكوين ١٢: ٣ آ آ و ٣ ب على هذه البركة. فحيثُما تُعلَن هذه البركة، تتجسّدْ مادياً. وهذا يقودُ إلى تمدُّدٍ كونيّ. فبركةُ إبراهيمَ ستكونُ كبيرةً حتى يَتسنّى لجميع قبائل الأرض أن تبارِكَ أنفسَها به/ باسمه. لكن تراكُم البركاتِ يُناقضُ في الواقع تك ١-١١.

في الدَّوائر السرديّة القديمة التى تربطُ إبراهيم بالأمم\ الشّعوب المجاورة من خلال بناء للأنساب، يتمُّ تأسيسٌ لتسلسل هرميّ بينَ إبراهيمَ/ إسرائيلَ/ يهوذا من جهة وموآبَ/ عمونَ/ إسماعيلَ من جهةٍ أخرى. هذه الشعوبُ المُجاوِرة لها بالفعل حقٌّ في التُّراث، والوعدُ الإلهيّ يضمنُ الذريّةَ والأرضَ. مع ذلك، فوعدُ يَهوَه، الذي يصاغُ على نحوِ متزايدٍ بلغتَى العهدِ والقسم، موجَّهٌ نحوَ إبراهيمَ وذريّته. إسماعيلُ مُبارَك، لكنَّ السؤال حولَ هويّة الوريث الحقيقيّ تكونُ الإجابةُ عليه لصالح إسحَق. الرّواياتُ القديمةُ لا تؤكِّدُ على معنىً كونيّ في قصص إبراهيم، وبكلّ تأكيدٍ ليسَ في صيغة تكون فيها العلاقةُ بإبراهيم/إسرائيل حاسمةً لاستقبالٍ تلقائيّ للبركة (المبنيّة للمجهول او الانعكاسيّة). فإبراهيمُ وورثتُه في قصص الآباء هم أمثلةٌ على البركة. لا شيءَ أكثرُ ولا شيءَ أقلُّ. حتى الأنبياءُ الذين هم على حافةِ المَنفى لا يصوّرونَ إبراهيمَ كسلفٍ والذي يلعبُ دورَ الوسيط للبركات الشّاملة لجميع قبائل الأرض. في علاقتِه مع يَهوَه، إبراهيمُ هو السَّلفُ المثاليّ. إنَّه خادمُ يَهوَه، إنَّه يُحبُّ يَهوَه، بل إنَّه افتُدِيَ من قبل يَهوَه. ونظراً لهذا الدور، هناك أملٌ بالمستقبل للمنفيّين. إنَّه يفوقُ يعقوبَ ويصبحُ شخصيّةً تستطيعُ أن تصمُدَ حتى في وجه يهوذا (إشعياء ٦٣). بل إنَّه يرغبُ بإهمالِ ذريّته. الأنبياءُ لا يعرفونَ شيئاً عن دورٍ لإبراهيمَ فيما يخصُّ "جميع قبائل الأرض "(تك ١٢:٣). وهم يركزونَ حصراً على مُستقبَل إسرائيل في المَنفى. ويُمكِنُ ملاحظة التطوُّر اللاحق على شخص إبراهيم عبر الأجزاء الثانويّة من سفر التكوين ١٨: ١٦- ٢٢، ٢٣-

٣٢. وهنا يكون على يَهوَه أن يُبلِّغَ إبراهيمَ، الصالحَ بلا مُنازع، عن خطّته لتدمير سَدوم. إنّه الوحيدُ الذي يُمكِنُه أن يطلبَ يَهوَه: "أديانُ الأرض كلّها لا يَدينُ بالعدل؟" (تك ١٨:٢٥). إنَّه هنا كانَ يُمكِنُ للفهم الشّامل لتكوين ١٢:٣ أن يعملَ، والذي تبدو منه الخطوةُ صغيرةً نحوَ وسيطٍ حقيقيّ للبركة. في السبعينيّة، سيراخَ، والعهدِ الجديدِ يتمُّ تنفيذ تحوُّلٍ حاسمٍ إلى ترجمةٍ مَبنيّةٍ للمجهول. مع ذلك، هذا لا يعني كيفيّة بَدء تك ١٢ للمرَّة الأولى.

مخلوقٌ في صورةِ الابن: إسماعيلُ وهاجرُ

إد نورت

هاجرُ، الأَمَة، تُذكَرُ اثنتا عشْرةَ مرّةً فقط في التّوراة العبريّة – إحدى عشْرة مرّةً في قصص سفر التكوين ١٦ (١٦: ١، ٣، ٤، ٨، ١٥ [مكرّر]، ١٦) وسفر التّكوين ٢١ (٢١: ٩، ١٤، ١٧ [مكرّر]) ومرّةً واحدة في سفر التّكوين ١٢:٢٥. مع ذلك، ففي النصّ الأخير، تحوّلَ التركيزُ بالفعل من هاجر لابنها: هنا، يتمُّ سرد قائمة بنسل إسماعيل. إحصائيّاً، دورُ هاجر محدود، مع أخذِ إسماعيلَ للدّور الأكبر. فهو يدخلُ إلى خشبة المسرح في تك ١٦ لِيولَد في الآيات الأخيرة من الإصحاح (١٦: ١٥،١١، ١٦). ويعودُ في النصّ الأكثر أهمّيّةً في لاهوتِ العهد الكهنوتيّ في تك ١٧ (١٧: ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦). إنّه غائباً بالاسم، لكن ليسَ كشخصٍ في قصّة هاجرَ وإسماعيلَ الثانية في تك ٢١[1]. ثمّ يعودُ بشكلٍ بارزٍ في تك (٢٥: ٩، ١٢، ١٣، ١٦[مكرّر])، مع ذرّيته والإشارة إلى وفاته في عُمر ١٣٧(١٧:٢٥)، حتّى عُمر موسى لم يَصِل إليه (تث ٧:٣٤). ويَذكرُ هو، ابنته محلّة، وابنه نبايوت في تك ٩:٢٨[2]؛ ٣:٣٦[3] فيستحقُّ مكانَه في أنسابِ سفر الأيام الأول (١: ٢٨، ٢٩، ٣١)[4]. علاوةً على

---

[1] تك ٢١ ٩:(בֶּן־הָגָר)، ١٠ (בֶּן־הָאָמָה)، ١١ (בְּנוֹ)، ١٢ (נַּעַר)، ١٣ (בֶּן־הָאָמָה)، ١٤ (הַיֶּלֶד)، ١٥ (הַיֶּלֶד)، ١٦ (הַיֶּלֶד)، ١٧ (נַּעַר مكرر)، ١٨ ((נַּעַר)، ١٩ (נַּעַר)، ٢٠ (נַּעַר).

[2] في التوليف الكهنوتي، يتزوّج عيسو من محلة، ابنة إسماعيل، وذلك بحسب رغبة أبيه إسحَق (تك ٦:٢٨ – ٨). انظر: C. Westermann, *Genesis*, (BKAT 1.2; Neukirchen-Vluyn 198) 547.

[3] هنا تدعى ابنة إسماعيل بسمة. لقد لاحظت التوراة السامريّة الفرق، فحوّلت الاسم من ثمّ إلى محلّة ليتناسب مع نصّ التكوين ٩:٢٨. يحافظ التقليد الكهنوتيّ على الاسم البديل، لكنّه يضيف "أخت نبايوت" مؤكّداً على ٩:٢٨.

[4] من أجل أفضليّة إسماعيل في علم الأنساب، انظر: T. Willi,Chronik (BKAT 14.1; Neukirchen-Vluyn 1991), 20: "Deutlichist, dass in den Stammbäumen die Nebenlinienzuerstbehandeltwerden, während die Stammreihenzuerst in den Hauptlinienmünden die siedannmit den Nebenlinienkomplettieren . . .. So bringt der Chronist ...mit den beidenNamen »Isaak und Ismael« so verschiedenartigeTraditionenwie Gen 16:1-4 (ursprünglich JP); 17:15-22 (P); 21:8-13 (E); 16:22 (E);9:25(P) auf den kleinstengemeinsamenNenner: die Zuordnung von Ismael und Isaak und die VorrangstellungIsaaks." (من الواضح أنّه في الأنساب، يتمّ التعامل مع الخطوط الثانوية أولاً، في حين أن الصفوف السيادية تدخل أولاً في الخطوط الرئيسة، بعد أن تكون قد أكملت الخطوط الثانوية ... وهكذا يحضّر المؤرّخ مع اسمي "إسحق وإسماعيل" على حدّ سواء،

ذلك، يصوّرُ المنحدرون منه كتجّار قوافل، الذين يُباعُ لهم يوسفُ(تك ٣٧: ٢٥، ٢٧، ٢٨؛ ٣٩:١) وكبدوٍ غزاةٍ يمكنُ المُبادَلة بينَهم وبينَ المديانيّين (قضاة ٨:٢٤). وأخيراً، لابدّ من ذكر الهاجريّين، إنّهم قبائلَ عربيّة مذكورةً خمسَ مرّاتٍ في النصوص المتأخّرة من التّوراة العبريّة (مز ٧:٨٣؛ أخبار الأيام الأول ٥: ١٠، ١٩، ٢٠؛ ٣١:٢٧)[1]. لكن مع الوصول إلى نهاية الخيط السرديّ في سفر التّكوين، فإنّنا نرى إسماعيلَ في سلامٍ مع أخيه إسحَق. فقد ماتَ إبراهيمُ و" دفنَه ابناه إسحَقُ وإسماعيلُ في مغارةِ المكفيلة ... فدُفِنَ هناك إبراهيمُ مع زوجته سارة" (تك ٢٥: ٩، ١٠). هنا يَدفُنُ إبراهيمَ ابناه، وكأنَّ شيئاً لم يَحدث في القصص المُزعجة من قبلُ. وبطبيعة الحال، لا يُمكنُنا الفصلَ بينَ النصوص الدياكرونيّة [من الكلمة اليونانيّة Διαχρονικός، وهو تعبيرٌ يُستخدَمُ للدّلالة على أمر يحدثُ عبر الزمن]، لكنّ التَّشكيلَ النهائيّ يُعطي إسماعيلَ مكانَه إلى جانب إسحَق: " كلُّ ما هو جيّدٌ ينتهي بشكلٍ جيّد".

يبدو أنَّ إسماعيلَ له دورٌ مُهمٌّ في حين لا تلعبُ هاجر سوى دورٍ داعم. مع ذلك، ففي روايتَي تك ١٦ و ٢١، القصص التي نُركّزُ عليها، يتمُّ مسحَ مَسرَح الأحداث بطريقة مختلفة. من بينِ الأبطال الخمسة، إبراهيم، سارة، إسحَق، هاجر، وإسماعيل، هاجر هي الأهمّ في تك ١٦. فالكاميرا تَتبعُها في كلّ مشهدٍ تقريباً[2]، في حين لا يلعبُ الآخرونَ غيرَ أدوارٍ داعمةٍ فحسب. مع ذلك، ثمّةَ تغيير لأنّ بؤرةَ التركيز تَنتقِل في القصّة الثانية من هاجر إلى إسماعيل الذي لا يُذكَرُ بالاسم– إلى الوعود التي قُطِعَت له وإلى مَصيره. إنّه في صميمِ اهتماماتِ سارة حولَ الميراث (تك ١٠:٢١)، لكنّ إبراهيمَ لا يريدُ أن يُرسِلَه بعيداً (تك ١١:٢١) لأنّه ابنُه. الخطابُ الإلٰهيّ يَعِدُه" بأُمّة" (تك ٢١: ١٣، ١٨). عندَما كانَ إسماعيل على وشكِ الموت (تك ١٦:٢١)، يسمعُ إلوهيم صوتَه (تك ١٧:٢١)، ومع تَقدُّمه في السنّ كصيّادٍ في البرّية، يكون الله معه(تك ٢١: ٢٠ - ٢١).

تقاليد متنوّعة مثل تك ١:١٦ – ٤ (يهوديّ كهنوتيّ أصلاً)؛ ١٥:١٧ – ٢٢ (كهنوتي)؛ ٨:٢١ – ١٣ (إيلوهيمي)؛ ١٦:٢٢ (إيلوهيمي)؛ ٩:٢٥ (كهنوتي)، إلى القاسم المشترك الأدنى: تعيين إسماعيل وإسحق وأولويّة إسحق".

[1] انظر بحث أنتوني هيلهورست في هذا الكتاب.

[2] تك ١:١٦ – ٢: تقديم هاجر، الأمة؛ ٣:١٦: هاجر تعطى لإبراهيم؛ ٤:١٦: هاجر حامل؛ ٥:١٦ – ٦: تُذلُّ هاجر فتهرب؛ ٧:١٦ – ٩: هاجر تقابل ملاك يهوه؛ ١٠:١٦ – ١٢: الوعود الإلٰهيّة لهاجر؛ ١٣:١٦ – ١٤: هاجر تسمّي الإله؛ ١٥:١٦ – ١٦: هاجر تلد إسماعيل؛ ٨:٢١ – ١١: مشاكل الإرث لابن هاجر؛ ١٢:٢١ – ١٣: كلام إلٰهيّ بوعد لابن الأمة؛ ١٤:٢١: إبراهيم يبعد هاجر وابنها؛ ١٥:٢١ – ١٦: هاجر ضائعة في الصحراء؛ ١٧:٢١ – ١٨: ملاك الربّ يدعو هاجر من السّماء؛ ١٩:٢١: الربّ يفتح عيني هاجر؛ ٢٠:٢١ – ٢١: هاجر تجد زوجة لإسماعيل.

وعندَ النّظر إلى الشّكلِ النهائيّ للنصّ مع تَحوُّلِ التّركيز من هاجر إلى إسماعيل، ينبغي تسليطُ الضوء على صورة إسماعيل قبلَ أن نُصوّرَ أمَّه، الأَمَة هاجر. مَن وماذا يُمثّل إسماعيل، الابنُ البكر لإبراهيم؟ فالوعدُ الأوّل من تك ١٦: ١٠ لا زالَ عمومياً،" لِيَتَضاعفَ نسلُ كبش كلّ كبيرٍ". لكنَّ التوصيف في الآية ١٢ أكثر تحديداً من ذلك بكثير:

وتكونُ حماراً وحشيّاً بشريّاً

يَدُه على الجميع

ويَدُ الجميع عليه

وفي وجهِ جميع أخوتِه يَسكُنُ. (تك ١٦: ١٢).

هذه الآية تصوّر إسماعيل بأنّه "حمارٌ وحشيٌّ" بشريٌّ مُعادٍ للجميع" يدُه على الجميع، ويدُ الجميع عليه". والنتيجةُ يُصوّرُها سفر التّكوين ١٦: ١٢ بـ " وفي وجهِ جميع أخوتِه يسكنُ".

ما نوعُ الرُّؤيا العالميّة التي يَمتلكُها(تك ١٦: ١٢) شخصٌ بنمطِ حياةٍ مُستقرَّةٍ يَكتبُ هنا؟ شخصٌ ينظرُ إلى الحياة البدويّة بذهولٍ ودَهشةٍ تامَّين. البدوُ والحياةُ البدويّةُ غريبان وخطيران. إنّهم مقاتلون، مُنعزِلون، لا وطنَ لهم في أيّ مكان. إنّهم يعيشون في مناطقَ شاسعةٍ. وليسَ من قبيل الصدفة أن نجدَ في النصوص التوراتيّة أحياناً تبديلاً بينَ العماليق، المديانيّين، والإسماعيليّين. أمّا الصّورةُ المختارة لإسماعيلَ فهي كاملةٌ. في كلّ النّصوص النبويّة (إشعياء٣٢: ١٤؛ إرميا ٢: ٢٤؛ هوشع ٨: ٩) والشعريّة (أيوب ٢٤: ٥؛ ٣٩: ٥– ٨) يُصوَّرُ كحمارٍ وحشيّ، يؤكّدُ على خلوّه من البشريّة والحضارة:" يضحك على جلبةِ المُدن؛ ولا يسمعُ صوتَ الحمّار" (أيّوب٣٩: ٧). مع ذلكَ، فهؤلاء الناس- وهذا هو أحدُ وجهَي العملة- أخوة وجيران. إنّهم أخوةٌ بعيدون، ليسوا ورثةً مباشرين للسّلف العظيم إبراهيمَ، لكنّهم أهلٌ.

هل ثمّة إطار سوسيولوجيّ لهذه الصّورة لإسماعيلَ؟ نحن نَتحدّثُ عن حياةٍ متواضعةٍ على تخوم الصّحراء، ذاتيّة الوجود أساساً، لكن في الأوقات العصيبة يتمُّ اللّجوء إلى غاراتٍ على المستوطنات، القوافل التجاريّة، أو القطعان. كانَ هناك على الأرجح تواصلٌ بينَ

مجموعاتٍ من الناس تتحرَّكُ باستمرارٍ بينَ حياةٍ مُستقرّةٍ وحياةِ البدوِ الرُّحّل، مُتنقلة من نشاط اقتصاديّ إلى آخر. "منافذها ليسَت ثابتةً بأيّ شكلٍ من الأشكال، لا اقتصادياً، ولا بيئياً، ولاجغرافياً. والرُّعاة يُقدّمون للمدن والبلدات اللّحومَ، منتجاتِ الألبان والصّوف، والجلودَ"(١). فقد عاشَ قسمٌ من السُّكان حياةً مُستقرّةً، وكانَ لقسمٍ آخرَ نمطُ حياةٍ أكثر بدويّة أو ترحاليّة، الضروريّة لرعاية قطعانٍ ومواشٍ ضخمةٍ. وهكذا، فنحن نرى بناءً اجتماعياً بعديدٍ من العلاقات المتبادلة بينَ المدن، الحقول، الجبال، وأطراف الصحراء. فكلُّ نوع من الحياةِ يحتاجُ الآخر. إنّ التذبذُب والمرونة لأشكال الحياة المُختلِفة أمرٌ جوهريّ. لكن، ماذا بشأن الآخر من جماعاتِ البدو، كما تُرى من خلال عيونِ الشّعوب المُستقرّة؟

إنّ سجلاتِ الرّحالة من القرن التاسعَ عشرَ تثبتُ وجود نظامٍ مُوسَّع من الحصول على الغذاء والأشياء الثّمينة باستخدام طرق عدائيّة (٢). والتقارير والملاحظات من الرّحّالة خلال هذه الفترة، بجانبِ سجلاتِ الحكومة العثمانيّة، تعكسُ وجودَ تنظيمٍ مرتّبٍ جيّدٍ من عمليّاتِ النّهبِ والسّلب. وفي أثناء الفترات التي تُكسَر فيها النّظمُ الاجتماعيّة وتُعطَّل العلاقةُ بينَ المُدن والمَناطق الرّيفيّة المحيطة بها، تُصبحُ الحياة على الهضاب الجبليّة وعلى تخوم الصّحراء بالفعل حالة بقاءٍ للأصلح. وفي الوسط تقفُ قبيلةً مع عدد قليل من الحلفاء: "كانَ جميعُ الآخرين أعداءَ مُحتمَلين، والإغارةُ على الأعداءِ وسرقتِهم كانَ قانونياً تماماً كاستعراضٍ للقوّة وكمصدرٍ للدّخل أيضاً"(٣). وتمّ القيامُ بغاراتٍ من أجل سرقةِ الأغنام، الماعز، والإبل.

بالنسبة للسكّان المُستقرّين، كانَت الحياةُ صعبةً. ففي عدّة أجزاءٍ من المنطقة، مثل وادي الأردن، سوريّة، وشمال الأردن، تمّ التخلّي عن قرىً بأكملِها بسبب الغاراتِ المُتواصِلة من القبائلِ البدويّة. وواحدٌ من أجمل المقاطع من قصص الرّحالة يروي كيفَ أنَّ قبرَ قائدٍ عسكريّ شهيرٍ في سُهوب الكرك أصبحَ مزاراً للّصوص والذين يطلبونَ البركة من أجل

---

(1) E.J. van der Steen, *Tribes and Territories in Transition* (OLA 130; Leuven 2004), 105.

(٢) هل يمكن لهذه السجلات أن تعكس أيضاً حقيقة ما كان يجري قبل مئات بل ربّما ألوف السنين؟ إذا ما تحدّثنا بشكل عام، فلو أنّ الظروف الجيوسياسيّة والشروط الاجتماعيّة لم تتبدّل بشكل درامي، فالهوّة الكرونواوجيّة لن تكون العامل الأهمّ.

(3) .J. van der Steen, *Tribes and Territories in Transition* (OLA 130; Leuven 2004), 115.

غارتِهم القادمة[1]. وهكذا، نَحصلُ على وجهَي العملة على حدّ سواء. وخلال الأوقاتِ التي كانَت تعملُ بها النُّظم الاجتماعيَّة كانَ هنالك اتّصالٌ مُكثَّفٌ بينَ أولئك الذين تبنوا طرائقَ عيشٍ بدويّة وطرائقَ عيشٍ مُستقِرة، بينَ المدينة والجبال، وبينَ الحقول والصّحراء. هل لدينا أيّةُ مادةٍ حولَ هذا الأمر والتي يُمكنُ أن تُجسّرَ الهوَّةَ بينَ مَعرفتنا لهذا النوع من البداوة على مدى القرنَين الماضيَين ومعرفتِنا بذلك النوع الآخر من البداوة في الألفيّة الأولى قبلَ الميلاد؟

في القرنَين الثامن والسّابع قبلَ الميلاد نَجدُ كونفدراليّة قبائل البدويّة اسمُها *شموئيل* في حولَيات الملكَين الآشوريَّين تغلاتبلاسر الثالث وآشور بانيبَعل. الاسمُ الآشوريُّ *شموئيل*[2]هو ترجمةٌ لاسم *صمائيل* الذي هو اسمٌ يخصُّ إحدى القبائل العربيّة الشماليّة، الذي هو بلا شكّ الاسمُ العبريُّ *يشماعئيل*، المكونُ من الفعلِ الماضي غيرِ التامّ שמע مع الفاعل אל، والتي تعني "سمعَ الله" أو "يسمعُ الله". واستمرَّت الكونفدراليّةُ في منطقة شمال شبه جزيرة العرب من زمنِ حكمِ تغلاتبلاسر الثالث حتى زمن حكمِ آشور بانيبعل (القرنان الثامن والسابع قبلَ الميلاد). وكانَ حكّامُها الأوائلُ *ملكاتٍ*، لا ملوكاً. الحكامُ الأربعةُ الأوائلُ الذين نعرفُهم هُنّ *زبيبه*، *شمشي*، *يتعه*، *وتعليشونو*، وكلُّهنَّ ملكاتٌ على عرش جزيرةِ العرب. وزبيبه، ملكةُ القيداريين، هي التي دفعَت جزيةً من جمالٍ ونُوقٍ لتغلاتبلاسر عام ٧٣٨، وهو ما فعَلَته خليفتُها الملكةُ شمشي التي ظلَّ حُكماً عليها أن تدفعَ الجزيةَ لِسرجونَ الثاني عام ٧١٦ ق.م. وعلى حَدّ قولِ تغلاتبلاسر:

أمّا بالنسبة لشمشي، ملكةِ العربيّة (عروبو)، فقد قَتلَتُ ٤٩٠٠ من محاربيها قربَ جبلِ سقوريSaqurri ، ٣٠٠٠٠ جملٍ . . . ٢٠٠٠ من الماشية، و٥٠٠٠ حاوية تضمُّ جميعَ أنواع التّوابل. . . مُمتلكَات آلهتِها. . . مُمتلكاتُها [هي] الخاصّة، أخذتُهم منها. أما هي فقد هَربَت لإنقاذِ حياتِها. . . *مثل حمارٍ وحشيّ* [بأحرف مائلة] ...وقد أجبرَني الجوعُ. . . على إحضارِ الجمالِ والإبل أمامي[3].

---

[1] *Ibidem*

[2] إذا ما اتّبعنا خطا إي آ كناوف، *ABD*، ٥١٥:٣، س الآشوريّة هي ترجمة لش الساميّة الغربيّة وU الاشوريّة ترد في الأسماء العربيّة في النسخ الآشوريّة بدل آ a الساميّة.

[3] "تغلات-بلاسر الثالث: حملات على سوريا وفلسطين (ب) مدوّنات سنويّة؛ ترجمة د.د. لوكنبل، 284) *ANET*.،، مع بعض التحويرات.

أيّةُ صورةٍ من صور هؤلاء البدو تُناسِبُ إسماعيليي القرنَين الثامن والسّابع؟ إنّهم خليطٌ من الاحتمالَين معاً. فمن ناحيةٍ هم غزاةٌ ولصوصٌ مُخيفون، ومن ناحيةٍ أخرى "جَمعوا بينَ البدو المربّينَ الإبلَ وبلداتِ الواحات. ونظّموا تجارة المسافات البعيدة عبر الصّحاري العربيّة وسَيطروا عليها[١]".

هل هذا يعني أنَّ هذا يَشتملُ على خلفيّةٍ تاريخيّةٍ حقيقيّةٍ لقصص هاجر/إسماعيل؟ ليس بالضرورة: تاريخيّة من درجة أخرى. ومع ذلك، كانَت هناك قبائلُ من البدو الرحّل في الصّحراء العربيّة[٢]، كما تقولُ الشواهدُ من القرن الثامن قبلَ الميلاد فصاعداً، و"هذه المجموعة من القبائل خرجَت من صلبِ سلفٍ له اسمٌ واسمُه إسْماعيل"[٣]. اثنتان من القصص حكَتا عن سلفٍ له اسمٌ يمكنُ العثور عليهما في التوراة العبريّة. ومن ثمّ، هنالك إطارٌ وخلفيّةٌ من أجل تقييمِها، ويَمتدان من العصرِ الحديث حتى الألفيّة الأولى.

بعد أن وجدَنا الإطارَ الذي تواجدَ داخلَه الإسماعيليون، الخطوةُ التالية هي مقارنةُ صورةَ هاجر في القصّة الأولى مع صورة إسماعيل وإطار القصّة. السّؤال الأساسيُّ بسيطٌ: هل خُلِقَت الأمُّ على صورة الابن؟ هل هنالك توافقٌ بينَ البدوي الفخور، المُستقّل، والعِدائيّ، والمرأة الواثقة من نفسها، الفخورة، التي تَستفيدُ من الوضع في سفر التكوين ١٦[٤]؟

---

[1]Knauf, "Ishmael," 571

[2]Dussaud, *Les Arabes en Syrieavantl'Islam*(Paris1907

[3]Knauf, "Ishmael,"514

[٤] في ملخّصه العام الحاذق، لاحظ توماس دوزمان(T.B. Dozeman, "The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story," *JBL*117 (1998): 23-43) التبدّل في المنظور المفترض للقصص. فمن غونكل إلى بلوم كانَ صنّف مشهد البريّة هو نقطة الانطلاق. في بحث أخير احتلّ الصراع العائلي بين سارة وهاجر موقعاً مركزيّاً وإنّ من اتّجاهات مختلفة: من اتّجاهات نقديّة، أنتروبولوجيّة، ولاهوتيّة. علاوة على ذلك، وخلال العقود الأخيرة، تمّت إضافة المقاربة المتعلّقة بالحركات النسويّة (J. Grimes, "Reinterpreting Hagar's Story," *LDiff*1 [2004]: 1-12; R.H. Jarrell, "The Birth Narrative as Female Counterpart to Covenant," *JSOT*97 [2002]: 3-18; P.T. Reis, "Hagar Requitted," *JSOT*87 [2000]: 75-109; P. Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*[OBT; Philadelphia 1984], 9 - 35; P. Trible, "*The OtherWoman: A Lit- erary and Theological Study of the Hagar Narratives*," *in Understanding the Word: Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*[ed. J.T. Butler, E.W. Conrad, and B.L. Ollenburger;

في سفر التكوين ١٦، تسمّى هاجرُ خادمةَ (שפחה)؛ بعبارةٍ أخرى، أمَة تابعة لسيّدة المنزل، سارة. وكلمة שפחה لها دلالاتٌ تشيرُ إلى فتاةٍ شابّةٍ[١] تقبعُ في أدنى درجات سلّم الطبقة الاجتماعيّة للعائلة الأبويّة (בית אב). المشكلة هي أن المُصطلَح يختلفُ عن אמה (أمَة)، الذي يُطلَق على هاجرَ في تك ١٠:٢٠. وربّما أفضلُ تفسيرٍ هو التّفسير العلائقيّ. ففي ما يَتعلَّقُ بالسيّدة، هي שפחה ("خادمة")؛ وفي ما يَتعلّق بالسيّد، هي אמה ("أمَة"). وأحياناً يبدو هذا وكأنّه طبقيّةٌ اجتماعيّة، مع مرتبةٍ لאמה أعلى قليلاً من التي لשפחה. مع السلطة المُطلَقة لسيّدتها عليها، تُعطى لإبراهيم كي تُنجِبَ ولداً. يَقبلُ إبراهيمُ بهذا، ولا يُؤخَذ رأي هاجر. مع ذلك، تَحُلُّ أفضلُ ساعاتها عندما تُصبحُ حاملاً. فهي حامل؛ وسارة ليسَت كذلك. ما يحدثُ بعد ذلك أمرٌ لا مَفرَّ منه. فالنصُّ يقول: "فلمّا رأَت أنّها قد حملَت، هانَت سيّدتُها في عينَيها" (تك ١٦:٤). وفي مجتمعٍ حيثُ كانَت الولادة ضرورةً اجتماعيّةً، وأن تعيشَ بعدَ الموت لا يحصلُ إلا عن طريق تمريرِ اسمك إلى الجيل التالي، فالوضعُ الاجتماعيّ المتدنّي لهاجرَ يواجَهُ بكونِها حاملاً وبأنّها ستُنجِبُ ولداً لبطريرك العشيرة. هذا ما يبدو لهاجرَ، وهي تعملُ وفقاً لذلك: "هانَت سيّدتَها في عينيها" (تك ١٦:٤). سارةُ تُكرّرُ المسألةَ في شكواها لإبراهيمَ (تك١٦:٥). استجابة إبراهيم واضحةٌ، قاسية، وصحيحة تماماً بالمعنى القضائيّ. هاجرُ خادمة سارة، لذلك: "فاصنعي بها ما يَحسُنُ في عينك" (تك ١٦:٦). بتعقُّل، يضيفُ النَّص: "فأذلّتَها سارة" (تك ١٦:٦).

لم تكُنْ هاجر راغبةً بتقبُّلِ وضعها القديم فهربَت. إنّها تعرفُ إلى أينَ تذهب؛ تعرفُ الينابيعَ في الصحراء فقد عاشَت هناك في الطّريق إلى مصر. وهناك التقَت بملاك يَهوه. الجوابُ الشجاع على القسم الأول من السُّؤال "من أينَ جئتِ وإلى أينَ تذهبينَ؟" (تك ١٦:٨) كانَ واضحاً: "إنّي هاربةٌ من وجهِ ساراي سيّدتي" (تك ١٦:٨). وذلك هو الجوابُ المطلوب. لقد وُضِعَ السُّؤالُ على نحوٍ دقيق بحيثُ يمكنُ تقديم الجواب[٢]. لكن من الأصعب أن تجدَ إجابةً على الجزء الثاني من السُّؤال في تك ١٦:٨: "أينَ تذهبينَ؟". السُّؤالُ

JSOTSup37; Sheffield 1985], 221-246). في مقالته، يرغب دوزمان بتقديم صنف "البريّة" من جديد، لأن التركيز على تاريخ العائلي والصراع العائليّ يضيّق مدى القصص. مع ذلك، فنحن نتناول قصّة عشائريّة من منظور نقديّة الشكل. والسمات في قصّة إسماعيل تعكس صور قبائل وعشائر.

[١] HAL، 1487-1496.

[٢] المفسّرون الذين يتساءلون لماذا أمكن للملاك أن يخاطبها שפחת שרי ("وصيفة سارة") لكنّه لا يعرف من أين تأتي ولا إلى أين تذهب، يضيّعون المسألة البلاغية في الحوار.

ينتمي إلى مقولة العبد الآبق، لكنَّه ليس بحاجةٍ إلى إجابةٍ في القصّة، لأنَّ هاجرَ تعودُ إلى سارة. مع ذلك، فالسُّؤال مثيرٌ للاهتمام في ضوء اثنَين من تفاصيل الرِّواية: هاجرُ تأتي من مصرَ (تك ١:١٦) وتسكنُ عند نبعٍ مُعيَّن على طريق شور (تك ٧:١٦). كلمةשור [شور-مترجم] ("جدار") هي اسمُ عَلَم، وهو مكانٌ على الحدود الشماليّة الشرقيّة لِمصرَ. وهكذا، كانَت هاجرُ تَعرفُ إلى أينَ ستذهبُ. لم تكُن بلا حولٍ ولا قوَّةٍ، فلم تكن لديها أيّةُ مشكلةٍ في العثور على الينابيع والمياه على الطّريق الصحراويّ إلى مصر. إذا أخذنا نقطةَ السّرد المُتعلّقة بالمغادرة على نحوِ جدّي -الخليل من تك ١٨:١٣- وأخذْنا بعين الاعتبار أنَّ الطريقَ إلى شورَ هي في مكانٍ ما غربَ قادش برنيع، فلابدَّ أنَّ هاجرَ ارتحلَت بالفعل عدَّةَ أيامٍ قبلَ أن تلتقيَ رسولَ يَهوه. لقد كانَت داهيةَ صحراء[١]. إنّ وصفَ النصوص الآشوريّة للملكة شمشي ("مثل حمار وحشيّ") وصفة إسماعيل في تك ١٢:١٦ ("حمارٌ وحشيٌّ رجلٌ") يمكنُ أن تكونَ أيضاً صورةً مثاليّةً لهاجرَ ("حمارٌ وحشيٌّ امرأةٌ"). هنا كلُّ شيءٍ مُتناغمٌ: يتمُّ خلقُ شخصيّةٍ أدبيّةٍ لهاجرَ في تك ١٦ على صورةِ ابنها، حمار وحشيّ[٢].

اسمُ مصرَ في هذه القصّة يخلُقُ مشاعرَ مُختلَطة. في كافة أقسام التّوراة العبريّة، مصر هي "دار العبوديّة" (خر ٢:٢٠)، "أرض الظّلم" (خر ٩:٣؛ تث ٧:٢٦)"، التي تَحرَّرتم منها، وإليها يجبُ ألاّ تعودوا (تث ١٦:١٧). لكن في سفر التّكوين، مصرُ هي الأرض التي يَهربُ إليها إبراهيم في أثناءِ مجاعةٍ في أرض كنعان (تك ١٠:٢٠). وفي تك ١٠:١٣، لأرض مصرَ وفرةٌ من المياه والمواد الغذائيّة وهي مقارنةٌ بجَنة يَهوه. إنَّها أرضٌ للجوء. وعلى الرَّغم من أنَّ يوسفَ يُباعُ لمصر في دائرة يوسفَ ويواجهُ الكثيرَ من المصاعب هناك، فبوصفه حاكماً مصرَ يرى أنَّها تُمثّل موضعاً للغذاء وتوفير الأمان في أثناء المجاعة. وهكذا، فهاجرُ، الملكة الأمّ للإسماعيليين، هي شخصٌ يبحثُ عن الأمان، فارٌّ من القمع وعلى ما يَبدو أنَّ مَوطِنَه الصّحراء.

[١] النقطة المتعلّقة بهاجر داهية الصحراء أثارها للتّو سيباس؛ انظر: H. Seebass, *Genesis* II.1: *Vätergeschichte* I (11,27-22,24) (Neukirchen-Vluyn 1997), 88.

[٢] قارن إعادة تلاوة النصّ من قبل D.N. Fewell, "Changing the Subject: Retelling the Story of Hagar the Egyptian," in *Genesis: A Feminist Companion to the Bible* (ed. A. Brenner; FCB -nd Series 1; Sheffield 1998), 182-194.

بالتركيزِ على نبوءة الولادة كجزءٍ أساسيّ من الرّواية، يعلن تك ١٦: ١١ أنّ طفلَ المرأة الحامل سيكونُ ابناً يُسمَّى "إسماعيل". هذا الاسم، الذي يعني "سمعَ الله" أو "الله يسمع" يُفسّره التزامُ يهوه: "لأنَّ يهوه" سمعَ "صوت شقائك" (تك ١٦: ١١ ب ب). الفعل שמע ("يسمع") يُستخدَمُ في كلّ من الاسم والتفسير على حدّ سواء. ومن ثمَّ، سوفَ يكونُ إسماعيل سلفاً لقبيلةٍ مع إلهٍ مُلتزِمٍ به.

من دونِ شكّ فإنَّ السَّرد يَترَكَّزُ على هاجر. إنَّها وحدَها الشّخصيّةُ الرَّئيسة هنا. سارة، سيّدتُها، وإبراهيم، شريكُها في السرير وسيّدُها، يَلعبان في القصّة دورَين هامشيَّين. والشيءُ نفسُه ينطبقُ على حالة رسول يَهوَه. وفي حين أنَّهم مهمّون بسبب أفعالهم وكلماتهم، فالكاميرا تتبعُ هاجر: مُلقاة في أحضان سيّدها، حامل، علاقتها المُتغيّرة مع سارة، ذلُّها وهروبها إلى الصحراء، ومواجهتها مع الرّسول الإلهيّ وعودتها المفترضة.

استخدامُ الأسماء يعكسُ التوتُّرَ في السّرد. فقط الرّاوي والرّسول الإلهيّ يعرفُ أنَّ اسمَ هاجر ويستخدمانه. سارة تقولُ حصراً "خادمتي" (تك ١٦: ٢، ٥: שפחתי)، كما يفعلُ إبراهيم حينَ يقولُ "خادمتك" (تك ١٦: ٦). مع ذلك، فالرّسول الإلهيّ يستخدِمُ كلاً من اسمها الحقيقيّ ووضعها: "هاجر، خادمة (שפחת) سارة" (تك ١٦: ٨). من اللافتِ للنّظر، أنَّ هذه هي المَرَّةُ الوحيدة التي يَستخدِمُ فيها الرّسولُ الإلهيُّ اسمَ سارة بكلام مباشر. وبالفعل، فإنَّ الأمرَ في التكوين، "ارجعي إلى سيّدتك" لا يَستخدِمُ اسمَ سارة! وحدَها مكانتُها هي التي تُذكَرُ. وردَّةُ فعل هاجرَ في تك ١٦: ١٣ تنتمي أيضاً إلى هذه اللّعبة من التّسمية وعدم التّسمية. وهناك نجدُ *أنَّها* تسمّي الإله، على نحوٍ أكثرَ تحديداً، فهي تُعطي يَهوَه اسماً من عندَها، وتلعبُ بالفعل ראה بمعنى "يَرعى"[1]، بالطريقة نفسِها التي سيقومُ بها

---

[1] آراء دقيقة قدّمها T. Booij, "Hagar's Words in Genesis XVI13b"، *VT*30 (1980): 1–7; K. Koenen, "Wersieht wen? ZurTextgeschichte von Gen XVI 13"، *VT*38 (1988): 468–474. لكنَّ المعنى الدقيق كانَ من صلب الموضوع بالنسبة للمفسّرين منذ الزمن القديم وما بعد. الملاحظات النقديّة على النصّ للأدوات في توراة شتوتغارت العبريّة تثبتُ على نحو حيويّ الصعوبات المتعلّقة بالنصّ. إنّها متركّزة في الآية ١٣ ب ب. التخمين الأشهر هو تخمين فلهاوزن. فهو يقرأ **אלהים** [إلوهيم] و**ואחי** [وأحي] المقحمة. والجملة تصلح على هذا النحو: "هل رأيت بالفعل (الله) و(الحيّ) بعد أن رأيته(ه)؟" لقد فسّر فلهاوزن المشهد على أنّه رؤيا إلهيّة، كما في الخروج ٣٣: ٢٠. سيباس يرفض **אלהים** [إلوهيم]. وهو يستبدل **הלם** [صدمة] بـ**לחיים** [حياة] ويقرأ: "War esnichtzumLeben, dassich hinter dem herschaute, der michausersehen hat؟" [أليس للحياة، التي خلفها نظرت، والتي قدّمت لي بالصدفة؟]. يحاول كونن تلمّس طريقه، ملتزماً بالنصّ الماسورتي دون تبديل الأحرف الساكنة. وحلّه

إبراهيمُ في تك ٢٢:١٤. فيَهوَه، الذي حصلَ على اسمٍ جديد من الخادمة، يتلقّى أيضاً ذكرى، بئرٌ يُسمّى "بئرُ الحيِّ الرّائي "(تك ١٦:١٤ באר לחי ראי).

إنَّ روايةَ تك ١٦ تُعادُ روايتُها من جديدٍ في تك ٢١. ويمكنُ أن نَجِدَ أوّلَ رابطٍ بينَ تك ١٦ وتك ٢١ في تك ٩:١٦. وهنا لدينا أمرٌ قصيرٌ ومباشر: "ارجعي إلى سيّدتك وتَذلّلي *تحتَ يديها* ". والآيةُ تتعارضُ مع تك ١١:١٦ ب: "لأنَّ يَهوَه قد سمعَ صوتَ شقائك!". وعادةً ما يؤدّي السمعُ الإلهيُّ للقمع إلى التحرير، لكن ليسَ هنا. هنا، لتك ٩:١٦، وظيفةٌ واحدةٌ فقط: تمكيناً للقصّة الثانية من تك ٢١ من أن تحدثَ. فمن دونِ عودةٍ لا يمكنُ أن يكونَ هنالكَ تكرارٌ في تك ٢١. ويَدُ المُحرّر في هذا التوليف تَستخدِمُ بشكلٍ جيدٍ جداً اللّعبَ على الكلماتِ لربطِ القصص، بإيراد الكلمة יד ("يد") في القصص. فهي تَبدأُ مع حكم إبراهيم في الكلام لسارة (تك ٦:١٦): "هذه خادمتُك (هاجر) بـ (ב) *يدك*". وأمرُ الرّسول في تك ٩:١٦؛ يقولُ: "وتَذلَّلي *تحتَ* (תחת) *يَديها*". وفي القصّة من تك ٢١ يُخلّص إسماعيل ويقال لهاجر: "شدّي عليه *يدَك*"(تك ٢١:١٨). وهكذا، نحنُ نتحرَّكُ من القمع إلى الرَّحمة. وكلُّ هذا يدورُ حولَ القول القبليّ عن إسماعيل: "يدُه على الجميع، ويدُ الجميع عليه" (تك ١٦:١٢).

هناك رابطٌ آخرُ بينَ تك ١٦ و٢١. وعلى النقيض من القصّة الأولى، يتناولُ تك ٢١ مسألةَ الإرث. كانَ يمكنُ لهذه أن تكونَ مَقولةً مُستقلّة، لكنّها ليسَت كذلك، لأنّه في الحالات العاديّة لا يمكنُ لِحالة ابن أمَة أن تَتحدّى حقوقَ ميراثِ زوجةٍ رئيسةٍ[1]. فقط في تك ٢١ أمكنَ لذلك أن يحدثَ. فلأنَّ سارةَ أعطَت أَمَتَها لزوجِها، فقد كانَ الابنُ رسمياً طفلَ إبراهيمَ وسارة. لذلك، فإنَّ نص تك ١٠:٢١ يفترِضُ مسبقاً ظروفَ تك ١٦ ويعتمدُ على الرّواية السّابقة[2].

في تك ٢١ لدينا المُمثّلون نفسُهم والأسماءُ عينُها، لكنَّ المشهدَ مُختلِفٌ تماماً. دعونا نبدأُ من جديدٍ باستخدام أو عدم استخدام الأسماء ونَدخُلُ الآياتِ السبعِ الأولى من تك ٢١، التي يدخُلُ فيها إسحقُ الصغيرُ إلى خشبة مَسرَح الأحداث. وتسميةُ إسحقَ مذكورةٌ في تك ٣:٢١. فاسمُه يتكرَّرُ مرّاتٍ عديدةً: في أثناء الختان (٤:٢١)، كابنٍ لإبراهيمَ الذي بلغَ من

سيعقب هنا. ويمكن ترجمة الآية كما يلي: (١٣ آ آ) "ودعت اسم يهوه، الذي كانَ قد تكلّم إليها (١٣ آ ب): أنت الربّ الذي يراني. (١٣ ب آ). لأنّها قالت: (١٣ ب ب): حقّاً لقد رأيته، الذي يرعاني".

[1] J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975), 197

[2] VanSeters, *ibidem.*

العمر عتياً (٢١:٥)، الفطام (٢١:٨)، مُعضِلة الميراث (٢١:١٠)، وأخيراً كجزءٍ من الكلام الإلهيّ (٢١:١٢). أمّا إسماعيلُ فلا يُذكَرُ البتة. إنَّه "ابنُ هاجر المصريّة التي ولَدَته لإبراهيم" (تك ٢١:٩). وفي كلام سارة الغاضب (تك ٢١:١٠) حولَ الميراث، هنالك تقاطعٌ، بالتّركيز على موقف هاجر المُتواضِع وموقف إسحَق (ج):

آ - גרשהאמההזאת اطرِدْ تلك *الأمَة*

ب - ואת־בנה *وابنها*

بَ - כילאיירשבן كيلا يرِثُ *ابنُ*

آَ - ־האמההזאת تلك *الأمَة*

ج - עם־ני مع ابني

جَ - עם־צחק مع إسحَق.

لا يُدعى إسماعيل بالاسم على الإطلاق. بل يُدعى "ابن" (تك ٢١:١١)، "صبيٌّ" (٢١: ١٢، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠ :נער)، "ابنُ الأمَة" (٢١:١٣)، "ولد" (٢١: ١٥، ١٦: הילד). وبمَعزَلٍ عن "المصريّة"، تُدعى هاجرُ "أمَة" (١٠، ١٢، ١٣: אמה). وفي الكلام المباشر بينَ سارة وإبراهيم، لا يُذكَرُ اسما هاجرَ وإسماعيلَ على الإطلاق. إنّ مَن يستخدِمُ اسم هاجر في تك ٢١:٩ هو القاصُّ وكذلك المُرسَلُ الإلهيُّ في ندائه من السَّماء في تك٢١:١٧. لكن النداء هذه المرَّة يَذكُرُ هاجرَ من دون الإضافة "أمَة سارة"! وحينَ يظهرُ إسحَق، باسمه المُثقَل إلهياً، يختفي اسما إسماعيل وهاجر.

في كلّ قصّة تك ٢١، اسمُ إسماعيل غيرُ مذكور. فيحينَ عرضَ تك ١٦ توصيفاً لإسماعيل، ففي تك ٢١ تبدو الوعودُ الإلهيّة مركزيّة. مرَّتان، في تك ٢١: ١٣، ١٨، يَعِدُ يهوَه بأنَّ ابن الخادمة سيكونُ أُمَّةً عظيمة[1]. علاوة على ذلك، يُقالُ إنَّ "إيلوهيم كانَ مع الصبي حتّى كبر...فأقامَ بالبريّة وكانَ رامياً بالقوس" (تك ٢١:٢٠). وهذه صورة لرجل من الصّحراء، لكن كانَ عليه أن يتعلّمَ المهاراتِ اللازمة ليصبحَ كذلك. جغرافيّاً، يبدأ السّردُ بـ

[1] الكلمة "عظيمة" في تكوين ٢١:١٣ لا تردُ في النصّ الماسورتي، لكنّها تردُ في سام بي، السبعينيّة، البسيطة والشعبيّة.

"بريّة بئر السبع". إنّها توصَفُ كمنطقة فيها الكثيرُ من الماء والعديدُ من الحيوانات البريّة، والتي يمكنُ للصياد كسْبَ عيشِه فيها على نحوٍ جيّد. والصّورةُ المرسومة هنا مُختلِفة تماماً عن الصّورة التي يرسمُها تك ١٦. فالأخيرُ يصوّر غازياً- بدويّاً؛ وهنا نجدُ صيّاداً في البريّة. في تك ١٦ القبيلة تعملُ ضدَّ الآخرين جميعاً؛ في تك ٢١ الصيّاد يكيّفُ نفسَه مع مُحيطه الطبيعيّ في ظلّ الحماية الإلهيّة. أيضاً، هاجر والدتُه، وليس والده، ستجدُ له زوجةً مصريّة.

إنَّ هذا النضجَ للابن يقدّم صورة مُختلِفة تماماً لهاجر. ففي تك ١٦ نجدُها امرأةً نشيطةً، فخورةً، واثقةً من نفسِها، تشقُّ طريقَها عبر الصحراء، على معرفةٍ جيدةٍ بالينابيع والطُّرق البريّة. في تك ١٦ نراها تجدُ الماءَ حتّى حينَ لم يكن باستطاعة موسى أن يجدَ قَطرة منه (خر ١٥:٢٢). أمّا هنا، في تك ٢١، فهي تتجوّلُ بلا هدفٍ في بريّة بئر السبع (١٤)، منطقة أكثر ماءً وغذاءً من صحراء شور. وعندَما تنضبُ المياه نجدُها تستسلمُ، وتجلسُ على مسافةٍ من ابنِها وتقولُ لنفسِها: "لا رأيتُ موتَ الولد" (١٦). مع ذلك، فإيلوهيم يكون مع ابنِها ويُعلّمُها كيفَ تعيشُ في الصّحراء: "فرأت بئرَ ماء" (١٩).

يفترضُ سفر التكوين ٢١: ٨ – ٢١ أكثر من سياق تك ١٦. ففي الآية ٨ يفترضُ مُقدَّماً استخدامَ הילד ("الولد") ويצחק ("إسحَق") قصص الولادة في تك ١٨: ١ – ١٥؛ ٢١: ١ – ٧. إنَّ التلاعبَ بالألفاظ بينَ יצחק ("إسحَق") وצחק ("يضحك")،الذي هو بارز جداً في تك ١٨، يتمُّ الرجوعَ إليه في الآيات الأولى من تك ٢١. فإعادةُ كتابة تك ٢١ تتبعُ أنموذجَ تك ١٦، مع بعضِ الفوارق المُهمّة[1]. إنَّ المُشترَك بينَ القصَّتين هو أنَّ تصرفاتِ سارةَ وإبراهيمَ هي أساس القصّة الحقيقيّة. إنَّ المُشترَك بينَ القصَّتين هو أنَّ سارة تَبدأ الصّراع وبجانبِها كلُّ الحقوق الشّرعيّة. وهذا يوحي بأنَّ كاتب تك ٢١ يريدُ من القارئ أن يضعَ ظروف تك ١٦ في ذهنه. خلاف ذلك، لن تكونَ ثمَّة مُشكلة ميراث. إنّ المُشترَك بينَ القصَّتين هو أنَّ يَهوَه/ إيلوهيم سيتَّخذُ قراراً بشأن النّزاع. بل إنَّه في تك ٢١ يأمرُ إبراهيمُ بأن يُبعِدَ هاجر. إنَّ المُشترَك بينَ القصَّتين أيضاً هو أنَّ اللحظاتِ الحاسمة تحصلُ في الصّحراء، والتي تُقدَّم وتُستهَلُّ في القصَّتين بعبارة، "رسول يهوه / إيلوهيم". بالإضافة إلى ذلك، تذكرُ القصّتان الوعدَ بذريّةٍ كثيرةٍ وأمّة عظيمة.

---

[1] قارن: Seebass, *Vätergeschichte* I, 94،

في تك ١٦ يتّفقُ إبراهيمُ مع سارة مباشرةً بعد شكواها، أمّا في تك ٢١ فإبراهيمُ ليسَ على استعدادٍ لإبعاد هاجر أو عتقها. إنّ إيلوهيم هو الذي يجبرُه على القيام بذلك. لكن هذه ليسَت سوى نقطةِ البداية للأنشطة الإلهيّة. إيلوهيم *نفسُه* يَسمعُ بكاء الصّبيّ والرّسول الإلهيّ يُكرّرُ وعدَ أمّةٍ عظيمة. مرّةً أخرى، إيلوهيم نفسُه يفتحُ عيونَ هاجر، ممّا يُتيحُ لها أن ترى أينَ هي. إيلوهيم هو نفسُه مع الصّبيّ وهو يكبرُ.

في تك ٢١ هنالك تهديدٌ مُميتٌ لإسماعيل. فهو يوشكُ على الموت في البريّة، والتي ستكونُ وطنَه ووطنَ ذريّته. في الفصل التالي، تك ٢٢، يوشكُ ابن الوعد، إسحَق، على الموتِ على مذبَح والده. فالتهديدُ المُميتُ لإسماعيلَ في تك ٢١ لا يمكنُ قراءَته من دونِ تك ٢٢،أيّ ذبيحة إسحَق، العقيداه. وتك ٢١ تُعادُ كتابتُه ليكونَ موازياً لتلك القصّة. فالروايتان،أي طرد هاجر وإسماعيل (تك٢١: ٨ - ٢١) وذبيحة إسحقَ (تك ٢٢: ١- ١٤، ١٩)، مُرتبطتان بخيوطٍ ومحتوىً شكلانيّين[1]. فخطرُ الموت في الصحراء (تك ٢١: ١٥- ١٦) هو نظيرُ لخطر الموت على مذبح (تك ٢٢: ١٠). في كلتا الحالتَين، نجدُ ابناً حاملاً للوعد، وإيلوهيم هو من يستهلُّ الوضعيّتين (تك ٢١:١٢؛ ٢٢: ١، ٢). وفي هذه اللّحظة بالذّات، يُنقِذُ صوتُ رسول إلهيّ من السّماء الضحيّة (تك ٢١: ١٧ - ١٨؛ ٢٢:١١). وفي كلتا الحالتَين، فإنّ الإنقاذَ ينتهي بتجديد الوعد بالذريّة (٢١:١٨؛ ٢٢:١٨ النصّ النهائيّ). قد يختلفُ اللاعبون الرئيسيّون كما يمكنُ أن يكونَ الصّراع على مُستوياتٍ مُختلِفة، لكن من الواضح أنّ "الوعد الإلهيّ لا يفتحُ المُستقبَل إلا بعدَ تهديدٍ قاتلٍ[2]". ولا بدَّ على *ابنَي* إبراهيم أن يَجتازا وضعيّةً تُحاذي الموت حتّى يحرّرهما يَهوه\إيلوهيم. سوف يكونُ هنالك مُستقبَلٌ لكلّ منهم. مع ذلك، فالوريثُ الحقيقيّ (تك ٢١، ٢٢) هو إسحَق، وليس إسماعيل.

وبصرفِ النّظر عن الخيط اللاهوتيّ، فإنّ تك ١٦ يُثبتُ وجهة نظر الجماعات المُستقِرّة عن شعب الصّحراء الغريب والخطير. على الرّغم من غرابته وخطورته، كانوا ما يزالون عائلةً واحدةً، لأنّ جدَّ الجماعتَين كانَ إبراهيم. إنّ المشهدَ السوسيولوجيّ للمجموعات التي تعيشُ

---

[1] S. Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study," *VT* 51 (2001):218-242

[2] 27 E. Noort, "Genesis22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible," in *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis22) and Its Interpretations* (ed. E. Noort and E.J.C. Tigchelaar; TBN 4; Leiden 2002) 4-5.

في الصّحراء وعلى تخومِها يمكنُ أن نجدَه في النصوص الآشوريّة من القرن الثامن قبلَ الميلاد فصاعداً. الرابطُ بإبراهيمَ تصنعُه شخصيّةُ هاجر، التي خُلِقَت على صورة ابنها إسماعيل. إنّ تك ٢١ هو إعادةُ صياغة مُتأخِّرة للسرد الأصلي لتك ١٦. فإسماعيل، الولد البكر، لن يكون الوريثَ الحقيقيّ؛ وسيرثُ إسحَقُ، طفلُ المُبادَرة الإلهيّة وليسَ البشريّة. وعلى الرَّغم من أنّهما عاشا مُنفصِلَين وطوّرا ثقافتَين مُختلِفتَين، فقد تلقّى الاثنان وعداً بأمّةٍ عظيمةٍ في المُستقبَل بعد أن خضعَ كلٌّ منهما لتجربةٍ مُحاذِية للموت (٢١؛ ٢٢).

اليهوديّة الأولى
وبيئتها اليونانيّة - الرّومانيّة

الإسبارطيّون واليهود: أولاد عمومة إبراهيّميون؟

يان ن. برمر

في دراسة عن إبراهيم والأمم، لا يمكن أن يغيب فصل عن العلاقة بين إسبرطة واليهود، ويصعب تخيّل أقارب غرباء لليهود غير الإسبرطيّين. وغالباً ما كان يتمّ تحليل العلاقات[١] بين الشّعبين، موثّقة أم غير موثّقة، وفي مساهمتي سوف أعيد النظر فيها لكنّي سأقصر مناقشتي على أحدث المؤلّفات، ولاسيّما دراسات موميليانو، غروين، وجونز[٢]. ما من وثائق جديدة ظهرت منذ الجدل حول العلاقة الذي بدأ في القرن الثامن عشر[٣]، لكن نظرة جديدة ما يزال باستطاعتها تقديم بعض الأفكار الجديدة، كما آمل أن أُظْهر.

إنّ أقدم ما بين أيدينا من مصادر حول العلاقة بين اليهود والإسبارطيّين، وإن لم يكن ذلك بشكل مباشر، هو أطروحة عن مصر لهكاتيوس من أبديرا. وهذا أيضاً هو أقدم ما وصل إلينا من أعمال حول اليهود في الأدب اليونانيّ، على الرّغم من المعرفة بهم كانت متاحة بالفعل في الدوائر المشائيّة[٤]. وربّما أنّ هكاتيوس كتب عمله عن مصر ٣١٥ ق.م[٥]. تقريباً. كان اليهود بالطّبع في مصر لقرون كثيرة، لكن بعد غزو مصر من قبل الإسكندر الأكبر وتوطيد سلطته على يد بطليموس الأول حصل تدفّق كبير للمهاجرين اليهود، عسكريّون وغير عسكريّين. وهكاتيوس، الذي جاء إلى مصر ضمن الوفد المرافق لبطليموس، لا بدّ أن يكون اجتمع مباشرة ببعضٍ من هؤلاء اليهود في الإسكندريّة. كانوا سيبدون متميّزين في المجتمع المصريّ كأناس كانوا بوضوح لا مصريّين ولا يونانيّين. لقد طرح كوهين السؤال: "كيف يمكنك أن تعرف يهوديّ من العصور القديمة عند رؤيته؟". يجب أن يكون الجواب متنوّعاً بالتأكيد، بالاعتماد على الجغرافيا، لكن من الواضح من البرديات أنّ اليهود في مصر

---

(١) من أجل الأدب الأكثر قدماً؛ انظر قائمة الأعمال في R. Katzoff, "Jonathan and Late Sparta," AJP 106 (1985): 485n1.

(2) E. Gruen, *Heritage and Hellenism* (Berkeley 1998); C.P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World* (Cambridge, Mass., 1999); A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge1975).

(3) P.E. Jablonski, *Opuscula* (4 vols.; Leiden 1804-1813), 3:261-286 ("De Lacedaemoniorum cum Iudaeis cognatione").

(4) F. Dirlmeier, review of W. Jaeger, *Diokles von Karystos,* DLZ 59 (1938): 1836..

(5) 5 P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (3 vols.; Oxford 1972), 2:719–720

كانوا غالباً ما يوصفون بأنّهم أصحاب الشَّعر العسليّ[1]، و الأمر غير المألوف الذي لا يفاجئنا أنّ المصريّين أنفسهم لم يكونوا من أصحاب السّيماء الداكنة[2].

ومع ذلك، هكاتيوس لم يميّز سماتٍ ماديّةً أو يصف ما شاهده في مصر، لكنّه ركّز أكثر على الوضع في فلسطين. في نقاشه، الذي يأتينا من مقتطف لديودوروس الصقليّ(*Bibliotheca historica, 40.3*)[3]، يصف كيف طُرد اليهود من مصر، لكنّهم أعادوا تنظيم أنفسهم في فلسطين بتوجيه من موسى الذي تعزى لحكمته وشجاعته الحالة الراهنة في البلاد وتشريعها. إنّ أهمّ نصّ يخدم غرضنا هو ما يلي:

لقد أرسى المشرّع [أيْ، موسى] العديد من القواعد حول التدريب العسكريّ، وهو ما يتيح للشباب أن تتمرّن على الشّجاعة، القدرة على التحمّل، وباختصار، تحمّل أيّ نوعٍ من المشقّات. كما قاد حملات ضد القبائل المجاورة، وقسّم الكم الكبير من الأرض التي كسبها إلى حصص. فقد أعطى حصصاً بأحجام متساوية للأشخاص العاديين، لكنه أعطى حصصاً أكبر للكهنة، بحيث يمكنهم التمتّع بدخلٍ أكبرَ، ومن ثمّ يستطيعون القيام بخدمة الله دون توقُّف أو الهاء. لقد حظَّر على الأشخاص العاديّين بيع الحصص الخاصّة بهم في حالة قاد الجشع أيّ شخص كان لشراء الحصص، فيضطهد الفقراء ويسبب هجرة السكان.

(Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, 40. 30. 6 – 7 [Jones, LCL; slightly adapted])

---

(1) S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness* (Berkeley 1999), 29-30.

(2) من أجل الشعر (الأسود) للمصريين، انظر البحوث الأحدث التالية: A. Cameron, *Callimachus and His Critics* (Princeton 1995), 233-236; J. den Boeft et al., *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXII* (Groningen 1995), 310; S. Walker and M. Bierbrier, *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt* (London 1997).

(3) نستطيع أن نلحق أحياناً مقتطفات ديودوروس. مثلاً، يبدو أنّ ثيوفراستوس استمدّ معلومته حول العرف القربانيّ اليهوديّ من هكاتيوس (frg. 584A Fortenbaugh = Porphyry, Abst. 2.26) ، قارن: W. Jaeger, Diokles von Karystos (Berlin 1938), 134-153. –، مع أنّ هذا ينافس فيه ديرلماير (رقم ٤).

تشير الميزات المختلفة بقوّة إلى الوضع في إسبرطة، حتّى لو لم يُذكر اسمها. هذا التّشابه لا يمكن أن يكون صدفة فكثيراً ما تمّت ملاحظته[١]، لكن سبب هذه المقارنة لم يُفحص بها فيه الكفاية حتّى الآن. ولا بدّ أنّ مصدر هكاتيوس حول اليهود ثنائيّ التّكوين. فمن ناحية، يمكننا أن نرى تأثير المصريّين، وعلى الأرجح الكهنة[٢]، الذين يتحمّلون المسؤوليّة عن بداية تقرير هكاتيوس، والذي يتعلّق بطرد اليهود من مصر. ومن ناحية أخرى، لا بدّ أنّه كان هنالك يهود هم الأكثر تعاطفاً بكثير مع ماضيهم. وهذا يتّضح من حقيقة أنّ هكاتيوس ربّما أقتبس من التوراة، حيث يقول في نهاية حديثه: " في نهاية شرائعهم مكتوب هناك أيضاً أنّ موسى تحدث بهذه الكلمات لليهود بعد أن سمعها من الله" ,Diodorus Siculus) (*Bibliotheca historica*, 40. 3. 6. الاقتباس ليس حرفياً، على الرغم من أنّه يبدو وكأنّه يردّد أصداء سفر التثنيّة(١: ٢٩)، لكن من الصعب تخيّل كاهن مصريّ يتفوّه بهذه الكلمات. يمكن أن نلاحظ بشكل عابر أيضاً أنّه لدينا هنا واحد من أقدم المقاطع من أدب ما بعد الإسكندر حيث يمكننا أن نرى أنّ الإشارة هي إلى أسفار موسى الخمسة ككلّ. وعلى أساس المقارنة بين سيراخ ٣٩: ١- ٣ ومقدّمة الكتاب ذاته، أي سيراخ، لاحظت فان دير كوويخ تقسيماً ثلاثياً مكوناً من "القانون، الأنبياء، وكتب أسلافنا الأخرى" في ذلك الوقت[٣]، لكن المقطع الذي بين أيدينا يشير بالفعل إلى وجود منفصل لأسفار موسى الخمسة ككلّ في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد[٤]. بل إنّ موميليانو يعتقد أنّ" ترجمة ما قبل

---

[١] أحدث تلك الأعمال هي:
M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (2nd ed.; Tübingen 265 (hesitatingly); Momigliano, *Alien Wisdom*, 84; Gruen, *Heritage*, 261:
تبدو المقارنة غير قابلة لأن تنافس 73-74 ,Jones, Kinship Diplomacy ;.

[2] F. Jacoby, *FGH* on Hecataeus F 6 (p. 50).

[3] A. van der Kooij, "Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonean Pol tics," in *The Biblical Canons* (ed. J.-M. Auwers and H.J. de Jonge; Leuven 2003), 27-38؛A. van der Kooij, "The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem"، in *Canonization and Decanonization* (ed. A. van der Kooij and K. van der Toorn; Leiden 1998), 17-40.

[٤] المقطع أغفله ك. دي تروير، " When Did the Pentateuch Come into Existence? An Uncomfortable Perspective," in *Die Septuaginta: Texte, Kontexte Lebenswelten*، (ed. M. Karrer and W. Kraus; Tübingen 2007), 269-286.'

سبعينيّة لبعض المقاطع من التوراة ليست غير معقولة بالمطلق[1]"، لكن يبدو من المخاطرة أن نفترض وجود هذه الترجمات في غضون عقدَين من الزمن بعد تأسيس الإسكندريّة.

لا بدّ أنّ أقدم اليهود في الإسكندريّة واجهوا مباشرة مشكلة كيفيّة شرح وتسويغ أسلوب حياتهم المختلف، دينيّاً وعلمانيّاً على حدّ سواء. وتثبت كلمات هكاتيوس "أنّ موسى" نتيجة لطردهم (*xenēlasian*) استحدث طريقة الحياة والتي كانت انطوائيّة بعض الشيء (*apanthrōpon tina*) ومعادية للأجانب (*misoxenon*) " (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, 40. 3. 4) فهو في مرحلة مبكّرة جدّاً من الحياة الإسكندريّة كان على اليهود مواجهة الاتّهامات اليونانيّة بأنّهم لم يكونوا يختلطون مع الأشخاص الآخرين وكانوا يحافظون على أنفسهم بمنأى عنهم. ومن أجل الدفاع عن أنفسهم، طوّروا بوضوح استراتيجيّة مهمّة تقضي بمقارنة طريقتهم في الحياة مع طريقة حياة الإسبارطيّين. الأخيرون بالمثل كان عندهم مشرّع شهير، هو ليكورغوس[2]، وكانوا معروفين في اليونان بأنّهم أناس لا يعجبهم الغرباء، بل إنّهم يطردونهم[3]. وبمقارنتهم لأنفسهم مع الإسبارطيّين المعادين للأجانب لكن اللامعين، حاول اليهود من ثمّ بذكاء، وإن لم يكن بنجاح دائماً، تسويغ نمط الحياة الخاص بهم. ومن وصف هكاتيوس فإنّ التدريب العسكريّ عند موسى يمكّننا حتّى أن نستنتج أنّه لا بدّ أنّ بعض اليهود ذهب بعيداً جدّاً في تطوير المقارنة، على الرغم من أنّه من وجهة نظر تاريخيّة يبدو الأمر بوضوح أنّه أبعد من اللازم.

مع ذلك فالمقارنة يجب أن تكون ناجحة وربّما لقيت بعض الدّعم من خلال تواصل الاتّهامات اليونانيّة لليهود بكراهيّة الناس. وعلى الأقلّ يصعب تجنّب هذا الاستنتاج من الملاحظة في سفر المكابيّين الثاني ٥:٩ بأنّ الكاهن الأعظم ياسون(١٧٥– ١٧٢ ق.م.)، بعد محاولات فاشلة لإيجاد ملجأ بين الأنباط والمصريّين، استقلّ أخيراً سفينةً إلى إسبرطة" بسبب

---

(1) Momigliano, *Alien Wisdom*, 84.

(2) من أجل موسى كمشرّع؛ انظر: L. Feldman, "Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus Moses and Plutarch's Lycurgus," in *Flavius Josephus and Flavian Rome*(ed. J. Edmondson et al.; Oxford 2005), 209-234; D. Timpe, "Moses als Gesetzgeber," *Saec* 21 (1980): 66-77.

(3) حول طرد الغرباء في إسبرطة؛ انظر: T. Figueira, "*Xenelasia* and Social Control in Classical Sparta," *CQ* 53 (2003): 45n6.

قرابتهم (syngeneian)"، ويبدو أنّهم لقوا حتفهم في أثناء هذه الرحلة. لا يمكن أن نكون متأكّدين مئة بالمئة من أنّ الكلمات المستشهَد بها كانت بالفعل موجودة في مصدر نصّنا الحالي، فالنصّ الأصلي لياسون القيريني كُتِبَ على الأرجح في العقد الخامس من القرن الثاني ق.م.، ولكن لا يبدو الأمر غير قابل للتّصديق. هنغل، ومن بعده هابيشت في ترجمته وتفسيره لسفر المكابيّين الثاني اللذين أشاد بهما كثيرون للغاية، يشير إلى أنّ الأسطورة نشأت فقط في أيام ياسون في دوائر *الإصلاح- اليهودي*[1]، لكن هذا ليس وارداً في ضوء مناقشتنا. إذا كانت الأسطورة من مثل هذا الأصل المتأخّر، لكان صعباً على ياسون التعاطي معها على محمل الجدّ. وحقيقة أنّ خليفته ككاهن أعلى كان يسمّى منلاوس (١٧١ تقريباً -١٦١ قبل الميلاد)، وهو اسم ملك إسبرطة الأسطوريّ خلال حرب طروادة، فهو ربّما مؤشّر آخر على الأسطورة[2].

شهاداتنا التالية هي ثلاث رسائل، والتي سوف تناقش بالترتيب الزمنيّ، من سفر المكابيّين الأوّل، وهو كتاب يعود إلى العقود حوالي العام ١٠٠ ق.م[3]. ترد الرسالتان الأقدم في الإصحاح ١٢ وهما تتعلقان بسفارة، مكوّنة من نومانيوس وأنتيباتير (١٢:١٦)، والتي بعث بها يوناتان (١٦١ – ١٤٣ قبل الميلاد) عام ١٤٣ قبل الميلاد تقريباً للرومان وإسبرطة. إنّ اسمَي السفيرَين مؤشّر على بداية صيرورة هلينة فلسطين[4]. أنتيباتير هو اسم مقدونيّ

---

[1]Habicht, *Historische und legendarische Erzählungen: 2. Makkabäerbuch (JSHRZ* 1.3; Gütersloh 1976), 226n9a, الذي يرفض بحق الفكرة القائلة إنّ رحلة ياسون الأخيرة، إنّما تشير إلى وجود مستعمرة يهوديّة في إسبرطة، وهو الأمر الذي لا يزال مقبولاً من هنغل، Judentum und Hellenismus, 134, 410n682; Momigliano, *Alien Wisdom*, 89.

[2] هكذا، على نحو مقنع، Hengel, Judentum und Hellenismus, 139; Jones, *Kinship Diplomacy*, 77

[3] من أجل تواريخ مختلفة، والتي تتراوح بين ١٢٠ – ١٨٠ ق.م.؛ انظر: Gruen, *Heritage*,265n86 ("ربّما نهاية القرن الثاني ق.م.")؛ K.-D. Schunck, *Historische und legendarische Erzählungen*: 1. Makkabäerbuch (JSHRZ 1.4; Gütersloh 1980), 292 (ca. 120 bce); E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. and trans G. Vermes et al.; 4 vols.; Edinburgh 1973-1986), 3.1:181 ("العقود الأولى من القرن الأول ق.م.").

[4] من أجل الأسماء اليونانيّة الأولى بين اليهود، انظر أيضاً: Hengel, *Judentum und Hellenismus*، 118-120, 139; L. Grabbe, *The Early Hellenistic Period* (335-175bce) (vol. 2 of Idem, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period;* LSTS 68; London 008), 144-146.

نمطيّ، وربّما أنّه مستوحى في هذه الحالة من الخليفة الأوّل للإسكندر الكبير، أنتيباتير[1]. أمّا نومانيوس، من ناحية أخرى، فقد كان أيضاً اسم علم يونانيّ، وهو مستوحى من الاحتفال بالقمر الجديد، لكنّه أيضاً اسم يوناني حمله كثير من السوريّين والفينيقيّين، حيث يترجم الاسم المحليّ epichoric "(بن-)حودش"[2]. كما نجد الاسم "حودش" أيضاً في سفر أخبار الأيّام الأول ٨:٩، وهي صيرورة مشابهة ربّما تكون حدثت في فلسطين.

مباشرة بعد نص الرسالة التي على ما يبدو أرسلها يوناتان إلى الإسبارطيّين، نجد رسالة أخرى من الملك السبارطيّ أريوس. الرسالة يستشهد بها أيضاً يوسيفوس الذي لا يكتفي فقط بتكييفها مع نمط عبارات الرّسالة اليونانيّة الأصيلة[3]، بل يضيف أيضاً نهاية جديدة[4]. وسأقدّم هنا أولاً النصّ كما نجده في سفر المكابيّين الأوّل ثمّ أضيفت النّهاية كما نجدها عند يوسيفوس:

من آريوس إلى أونيا عظيم الكهنة سلام. وبعد فقد وجد في بعض الكتب أنّ الإسبرطيّين واليهود أخوة من نسل (genos) إبراهيم. وإذ قد علمنا ذلك، فتحسنون عملاً إن راسلتمونا في أحوالكم من السّلام. أما نحن فإنّ جوابنا إليكم أنّ مواشيكم هي لنا وأنّ ما لنا هو لكم. هذا ما أوصينا [أي، حملة الرسائل] بأن تبلّغوه. (سفر المكابيّين الأول، ١٢: ١٩ – ٢٣. سينقل ديموتيليس حامل الرسائل هذه الرسالة. الخطّ مربع: الختم عقاب يمسك أفعى.

.(Josephus, *A.J*12. 227 [JonesLCL])

أبطال هذه الرسالة هما الملك الإسبارطي أريوس (٣٠٩\٨ – ٢٦٥ قبل الميلاد)، وربّما، أونيا الأول عظيم الكهنة. لكن غروين يعتبر أن أونيا الثاني أكثر ترجيحاً، مع أنّ الصورة

---

[1] T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity* (Tübingen 2002), 264-265.؛

[2] O. Masson, *Onomastica Graeca Selecta* (3 vols.; Geneva 1990-2000),3:173-174؛ وقد أغفل ذلك إيلان، *Lexicon*، ٣٠٠.

[3] " "لقد مرّ زمن مذ أرسلت رسالتك": عبارة من رسالة في سفري المكابيين الأول والثاني،" *JSP* ١٤ (٢٠٠٥): ٢١٢-٢١٥.

[4] من أجل وضع مفيد لرسائل من سفر المكابيّين الأول في *عاديات يهود* يوسيفوس؛ انظر: F. Francis، "The Parallel Letters of Josephus' Antiquities and 1Maccabees," in *Tradition as Openness to the Future* (ed. F. Francis and R. Wallace; Lanham 1984), 161-174.، مع أنّه مرافق بتحليل سطحي.

السلبيّة لهذا الأخير عند يوسيفوس (A.J 12. 157 - 167) تجعل هذا أقلّ جدارة بالتّصديق[١]. وعلى أيّة حال، لا يمكن أن يرقى أيّ شكّ إلى أنّ هذه الرسالة ليست موثوقة[٢]. فأولا، هناك الصياغات السامية الأنموذجيّة التي تتجلّى بوضع اسم المستلم أولاً (٢٠)[٣]، طلب السلام لشخص ما (٢٢؛ راجع سفر التكوين ٣٧:١٤؛ ٤٣:٢٧؛ سفر الخروج ١٨:٧ إلخ.) وتقديم الماشية (٢٣؛ قارن سفر الملوك الأول ٢٢:٤؛ سفر الملوك الثاني ٣:٧)، كما لو أنّ إسبرطة كانت لا تزال مجتمعاً بدويّاً، مثل إسرائيل في زمن إبراهيم. ثانياً، لا يمكن تصوّر أنّ يزعم ملك إسبارطي أنّه من نسل إبراهيم. والعوز إلى الموثوقيّة مؤكّد، بما يدعو إلى المفارقة إلى حدّ ما، من خلال النهاية التي وضعها يوسيفوس. كما لاحظ كاردانوس بشكل جيد، فهذه المعلومات المفصلة ليست دليلاً على الموثوقيّة بل على التزوير. علاوة على ذلك، فناقل - الرسائل باسمه الإسبارطي فضلاً عن العديد من تعابير يوسيفوس كانت مأخوذة مباشرة عن زينوفون (Hell, 7. 1. 2, 39)[٤]. بل ربّما تكون موضوعة العقاب الذي يمسك الثعبان مأخوذة عن اليونان، على الرغم من أنّها وجدت على عتبات معابد يهوديّة من نهاية الأزمنة القديمة في الجولان[٥].

---

[1] Areus: P. Cartledge and A.J. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta* (London 1989), 28–37; Gruen, *Heritage*, 254–256; G. Marasco, *Sparta agli inizi dell'età ellenistica : Il regno di Areo I* (Florence 1980). Onias I/II: Gruen, *Heritage*, 254n32 and the detailed discussion by J. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Min -neapolis 2004), 124–137 ، مع نقاش غير مقنع لرسالة أريوس.

[٢] التحليل الأفضل قدّمه B. Cardauns, "Juden und Spartaner," *Hermes* 95 (1967): 317–319، مع بيبلوغرافيا سابقة. M. Goodman, *Rome and Jerusalem* (London 2007), 104؛ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung* in der Zeit des Kallimachos (2 vols.; Berlin 1924), 1:43n1 already noted: "eine freche Fälschung."،

[٣] هذا ما لاحظه جيداً J. Goldstein, 1Maccabees (New York 1976), 460، الذي يشير إلى J.A. Fitzmeyer, "Some Notes on Aramaic Epistolography," *JBL* 93 (1974): 211.

[٤] Cardauns, "Juden und Spartaner," 319. ، والعلاقة مع زينوفون لاحظها F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées* (Paris 1949), 222.

[5] M.Schmidt, "Adler und Schlange: Ein griechisches Bildzeichen für die Dimensio der Zukunft," *Boreas* 6 (1983): 61–71; Y. Turnheim, "The Eagle and the Snake on Syna-gogue Lintels in the Golan," *RArch* 24 (2000): 106–113.

مع ذلك، هنالك فرق كبير بين رسالة آريوس في سفر المكابيّين الأول ويوسيفوس والذي لم يتلقَّ حتّى الآن ما يستحقّه من اهتمام. في نسخة المكابيّين يزعم آريوس أنّه قرأ في إحدى الوثائق، والتي هي بطبيعة الحال غير محدّدة، أنّ الإسبارطيّين واليهود على حدّ سواء يعتبرون إبراهيم سلفاً لهم. وبطبيعة الحال، لم يكن باستطاعة المزور أن يدعَ آريوس يقول إنّ هذا كان معلومة تقليديّة، لكن افتقاد آريوس للمفاجأة في أن يجدَ فجأةً سلفاً جديداً أمرٌ ملفتٌ للنظر إلى حدّ ما. إنّ المشاركين في البرامج التلفزيونيّة الحديثة مثل برنامج البي بي سي" من تعتقد أنّك تكونWho do you think you are؟" لم يكونوا ليهربوا بمثل هذا الموقف الخجول. مع ذلك فانتماؤه إلى *genos* [عرق، أرومة] إبراهيم يناسب تماماً الملاحظة القائلة إنّ ياسون أبحر إلى إسبرطة بسبب الـ *syngeneia* [أواصر القربى] الخاصّة بهم. وكانت هذه الأسطورة المتداولة بوضوح بين الطبقات العليا اليهوديّة في النصف الأوّل من القرن الثاني قبل الميلاد. لكن يوسيفوس يتحدّث عن علاقة حميمة(*A.J* 10. 226: *oikeiotēs*). في العالم اليونانيّ التعبيران، *syngeneia* و*oikeiotēs*، على حدّ سواء إنّما كانا يشيران إلى علاقات بين المدن أو الشعوب. مع ذلك، فقد تمّ استخدام التّعبير *syngeneia* للإشارة إلى حالة علاقة دم أو جدّ مشترك، في حين كان *oikeiotēs* يشير فقط إلى علاقات وثيقة[1]. ومن الواضح أنّ يوسيفوس عاش في عالم يختلف عن العالم الذي عاش فيه ياسون، وكان يعرف ذلك. وفي وقته، لم تعد المزاعم بالـ *syngeneia* مقبولة، الأمر الذي جعله، وبمهارة أكبر بكثير، يختار المصطلح اليونانيّ *oikeiotēs* .

دعونا الآن ننتقل إلى الرسالة الثانية. وبالنظر إلى أنّ رسالة آريوس كانت مزورة، على الرغم من أهمّيتها، فإنّ أيّة رسالة تشير إليها لا بدّ أن تكون مشتبهاً بها للغاية. وهل ينطبق هذا أيضاً على حالة خطاب يوناتان؟ دعونا نلقي نظرة فاحصة:

[1] من أجل المصطلحات، انظر أحدث ما كتب: E. Will, "Syngeneia, oikeiotès, *philia*," RPh 69 (1995): 299-325; O. Curty, "La parenté légendaire à l'époque hellénistique: Précisions méthodologiques," *Kernos* 12 (1999): 167-194; O. Curty, "Les parentés entre cités chez Polybe, Strabon, Plutarque et Pausanias," in *Origines gentium* (ed. V. Fromentin and S. Gotteland; Paris 2001), 49-56; D. Musti, "La '*syngheneia*' e la '*oikeiotes*': Sinonimi o nuances?," in *Linguaggio e terminologia* *tino* (vol. 4 of *Antiqua et -diplomatica dall'Antico Oriente all'Impero Bizan* *mediaevalia;* ed. M.G. Angeli Bertinelli and L. Piccirilli; Rome2001),43-63..

من يوناتان عظيم الكهنة، وشيوخ الأمّة[1]، ومن الكهنة، وسائر شعب اليهود إلى أهل إسبرطة أخوتهم، سلام. إنّ آريوس المالك فيكم، كان قد بعث بكتب إلى أونيا، عظيم الكهنة، يشهد بأنّكم أخوتنا على ما هو في النسخة هذه. فاستقبل أونيا الرسول بإكرام، وأخذ الكتب المصرّح فيها بالتحالف والمصادقة. فنحن، وإن لم نكن في حاجة إلى ذلك بما لنا من التعزية في الأسفار المقدّسة التي في أيدينا[2]، فقد حاولنا مراسلتكم لنجدّد الإخاء والصداقة، لئلا نعد من الغرباء عندكم، إذ قد مضى على مكاتبتكم لنا زمن طويل. وإنّنا في كلّ حين، في الأعياد وسائر الأيام المفروضة، لا نزال نذكركم في الذبائح التي نقدّمها، وفي الصّلوات، كما ينبغي ويليق أن يُذكر الأخوة. ويسرّنا ما أنتم عليه من المجد. أمّا نحن فقد أحاطت بنا مضايق كثيرة وحروب كثيرة، وقاتلنا الملوك الذين من حولنا. لكنّنا أبينا أن نثقل عليكم، وعلى سائر حلفائنا وأصدقائنا، في تلك الحروب. فإنّ لنا من السماء إغاثة تغيثنا، وقد انتُشلنا من أعدائنا فأذلوا. فقد اخترنا نومانيوس بن أنطيوخس وأنتيباتير بن ياسون، وأرسلناهما إلى الرّومانيّين، ليُجدّد ما كان بيننا قبلاً من المصادقة والتفاهم. وأمرناهما بأن يذهبا لكم، ويبلغاكم السلام، ويسلما إليكم الكتب من قبلنا في تحديد إخائنا. وتحسنون عملاً إن أجبتمونا إلى ذلك.

(سفر المكابيّين الأول ١٢: ٦ – ١٨).

أمّا بالنسبة لتقريره حول رسالة آريوس، فيوسيفوس يمدّنا بنسخة تشبه كثيراً مراسيم مدن اليونانيّة في الفترة الهلنستية ولا تحتوي على جمل محرجة (*A.J* 13. 166 – 170). لكن، خلافاً لجونز، لن أستنتج من هذا التوليف الأكثر لياقة أنّ نسخة يوسيفوس أكثر مصداقيّة[3]. أمّا بالنسبة لرسالة آريوس، فقد كان فقط أكثر اطّلاعاً وحساسيّة على العالم الذي يحيط به.

[1] من أجل مصطلح *gerousia*؛ انظر: Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 48-51

[2] من أجل تعبير أسفار مقدّسة، انظر: J.N. Bremmer, "From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity," in *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (ed. M. Popovic; Leiden 2010), 327-360.

[3] Jones, *Kinship Diplomacy*, 77-79

في الواقع، وكما برهن غروين بشكل خاص، من الصعب دعم الفكرة التي تقول إنّ اليهود كانوا سيحقّقون أيّة منافع من خلال التّقارب مع إسبرطة في ذلك الوقت[١]. ومن الصعب أيضاً أن نتصوّر أنّه كان على مؤلّف المكابيّين الأوّل أن يركّز فقط على إسبرطة ولا يذكر شيئا من الرسالة إلى أهل روما، لو كانت الرسالتان على حدّ سواء متوفّرتين في أرشيف القدس. علاوة على ذلك، فالرّسالة أمر محيّر من الناحية العمليّة، فلأنّ يوناتان لا يطلب أيّة مساعدة محدّدة، فمن الواضح أنّه غير صادق، لأنّه من غير المعقول أن يتذكّر اليهود الإسبارطيّين خلال قرابينهم وأعيادهم، ويثبتوا أنّهم لا يعرفون بموقف إسبرطة بعد تدمير الرّومان لكورنثوس عام ١٤٦ ق.م[٢]. أخيراً، فالرسالة مصاغة بمصطلحات تتجاوز كما هو واضح كثيراً ما كان ممكناً في العلاقات الدبلوماسيّة في ذلك الزمن. ولو أنّ أحدهم يريد علاقات ديبلوماسية جيّدة، فإنّ آخر شيء يمكن فعله بالتأكيد هو أن يكتب قائلاً: لا نحتاج إلى مساعدتكم، لأنّه لدينا حليفٌ ما فوق الطّبيعي، أفضل بكثير!

وماذا بشأن الرسالة الثالثة؟ وفقا لمؤلّف المكابيّين الأوّل، فإنّ روما " وحتى إسبرطة" أسِفتا أسفاً شديداً حين سمعتا بوفاة يوناتان (سفر المكابيين الأول ١٤:١٦). مرّة أخرى نقول، إنّ ذكر إسبارطة يبدو وكأنّه فكرة تلوية **afterthought**، كما يشير الموضع في الجملة وحقيقة أنّ الأفعال في الآيتين التاليتين لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الرومان[٣]. وفي الواقع، بعد ذكر الرسالة على الألواح النحاسيّة أنّ الرومان أرسلوا لتجديد الصداقة والتحالف مع اليهود، وهو بحدّ ذاته تفصيل غير وارد أبداً، فالانتقال إلى رسالة إسبرطة يبدو مفاجئاً إلى حدّ ما:

وهذه صورة الكتب التي بعث بها الإسبرطيّون: "من حكّام الإسبرطيّين ومن مدينتهم إلى سمعان عظيم الكهنة، وإلى الشيوخ والكهنة، وسائر شعب يهوذا، أخوتنا سلام. لقد أخبرنا الرّسل الذين أنفذتموهم إلى شعبنا بما أنتم عليه من المجد والكرامة، فسررنا بقدومهم. ودوّنا ما قالوه في قرارات الشعب على الوجه التالي: قدّم علينا نومانيوس بن أنطيوخس

---

(١) Gruen, *Heritage*, 257-258.

(٢) J.R. Bartlett, *1Maccabees* (Sheffield 1998), 96. 35 See also J.T. Nelis,I Makkabeeën (Roermond

(٣) انظر أيضاً: J.T. Nelis,I *Makkabeeën* (Roermond 1972) and Schunck, 1. *Makkabäerbuch*، ad loc.

وأنتيباتير بن ياسون، رسولا اليهود، ليجدّدا ما بيننا من الصداقة. فحسن لدى الشعب أن يستقبل الرجلين بإكرام، ويضع صورة كلامهما في سجلات الشعب العامّة، لتكون تذكاراً عند شعب الإسبرطيّين. وقد كتبت نسخة منها إلى كنعان عظيم الكهنة". (سفر المكابيين الأول ١٤: ٢٠ – ٢٣).

على الرغم من أنّ بعض العلماء مؤخّراً لا يزالون يبدون ميالين للقبول بصحّة هذه الرسالة[1]، فهذا غير وارد إلى حدّ ما: حين لا تكون الرسالتان السابقتان أصيلتَين، يصعب على الثالثة أن تكون كذلك أيضاً، كما يقول غروين ليس دون وجه حقّ[2]. وبالفعل، فهنالك عدد من التعبيرات تبعث على الريبة في الرسالة. وعلى الرغم من أنّ الرسالة تذكر وفد يوناتان، فالرسالة موجّهة لسمعان. ويقترح غولدشتاين أنّ رحالة يهوديّاً غير رسمي أفاد بنبأ إعدام يوناتان بينما كان المبعوثان في إسبرطة، لكن من الواضح أنّ هذا الاقتراح المبتكر يشكّل تشفّعاً خاصّاً، وليس اقتراحاً رائعاً، بأنّ أريوس، كسابقه تماماً، استخدم كاتباً آرامياً كي يترجم رسالته إلى الآرامية[3]. يتغاضى الاقتراح أيضاً عن حقيقة أنّ مفردات هذه الرسالة لا تبدو إسبرطيّة على الإطلاق، ولا تحتوي على أيّ تعبير إسبرطيّ خاص. علاوة على ذلك، اللغة اليونانيّة في بعض الأحيان معقّدة نوعاً ما، وتستخدم تعابير يهوديّة- يونانيّة نمطيّة[4]. إذا أردنا أن نبدأ شواهدنا، يمكن القول إنّ التركيب *archontes* [حكّام] و*polis* [مدينة] (١٤:٢٠) تتفرّد به إسبرطة، حيث كنا نتوقّع ذكر الـ *ephors* [أحد القضاة الخمسة في إسبرطة]، لكنّ التركيب يرِدُ في الرسائل الملكيّة السلوقيّة من بدايات القرن الثاني[5]. الأمر ذاته يصحّ على تركيب" المجد والكرامة" (١٤:٢١)، الذي نجده في الرسائل الملوكيّة

---

[1] Jones, *Kinship Diplomacy*, 78; Momigliano, *Alien Wisdom*, 113-114. Nelis, I Makkabeeën, ad loc. 40 Compare C.B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period

[2] Gruen, *Heritage*, 258-259.

[3] Goldstein, *1Maccabees*, 456-457 (Aramaic scribe), 492 (traveller). 39 See especiall

[4] انظر بشكل خاص: Nelis, I *Makkabeeën*, ad loc. bce).

[5] قارن: C.B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period (New Haven 1934), no. 43.2 (Nysa: early second century bce), 45.2 (Pieria: 186 bce), 75.1 (Susa: 21ce = F. Canali de Rossi, *Iscrizioni dello Estremo Oriente Greco* [Bonn 2004], no. 218.2).

السلوقيّة من منتصف القرن الثالث ق.م[1]. وما بعد. يمكن أن نرى التأثير اليهوديّ أيضاً في المصطلح الذي يطلق على عظيم الكهنة، حيث نجد هنا التعبير اليهوديّ *hiereus megalos* (١٤:٢٠) بدل المصطلح الديبلوماسيّ المعتاد *archiereus*[2]. إنّ سرور (١٤:٢١) الإسبرطيّين "بالمجد والكرامة" هو بلا شكّ عائد أيضاً لمؤلّف المكابيّين الأوّل، الذي يعبّر عن السرور في مناسبات عديدة في كتابه[3]. أخيراً، فالرسالة تحتوي على عدّة عبارات غامضة أو غير ديبلوماسيّة مثل *boulais tou dēmou* (١٤:٢٢؛ غير واضحة بالفعل)، *epidexasthai* (١٤:٢٣)،بدل*apodexasthai*[4] التي هي اعتيادية، والعبارة الغريبة *ta biblia apodedeigmena tōi dēmōi* (١٤:٢٣)، التي يمكن أن تعني شيئاً مثل "محفوظات الدولة". وباختصار، فالرسالة هي تلفيق من مصطلحات سلوقيّة، ألفاظ يهوديّة ولغة يونانيّة سيئة – السمات التي يصعب أن نتوقّعها في رسالة سلوقيّة.

بهذه الرسائل نصل إلى نهاية التراسل اليهوديّ-الإسبارطيّ. ولا بدّ أن يكون استنتاجنا أنّه لم يحصل قطّ احتكاكات ديبلوماسيّة حقيقيّة خلال الحقبة المكابيّة والحشمونيّة، مع أنّه يصعب قبول هذا الاستنتاج حتّى على الباحثين الذين طرحوا علامات استفهام حول صدقيّة الرسائل[5]. ربّما أنّ الأسينيّين تأثّروا بالأفكار الإسبرطيّة[6]، لكن الاحتكاكات الفعليّة بين الشعبين لم تكن لتحدث إلاّ بعد ذلك بكثير، أيّ في زمن أغسطس، حين ذهب أورقليس من

---

(1) 41 Welles, Royal Correspondence, no. 15.12 (after 261 bce: Erythrae = I. *Erythrae* 31.11), 42.6 (ca. 196 bce: Ilion = I. *Ilion* 37.6), 44.19-20 (189 bce: *Daphne*), 52.37 (167/6 bce: Miletus = I. *Miletus* 306.Ib.37); note also I. *Ilion* 32.33 (decree for Antiochus I: ca.280 BCE).

(2) Welles, *Royal Correspondenc e,* 318–319.

(٣) Nelis, 1 *Makkabeeën*, 214 ؛ قارن: ١ مكابيين ٣:٢، ٧؛ ٤:٥٦، ٥٨-٥٩؛ ٥:٢٣، ٥٤؛ ٧:٤٨؛ ١٠:٦٦؛ ١١:٤٤؛ ١٢:١٢؛ ١٤:١١.

(٤) Nelis, 1 *Makkabeeën*, 214؛ قارن: Polybius, *Historiae* 2.39.4; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 1.3.1. انظر أيضاً: Welles, *Royal Correspondence*, 316.

(٥) قارن، مثلاً: Cardauns, "Juden und Spartaner," 321: "Eine tatsächliche diplomatische Beziehung zu Sparta soll aber nicht gänzlich ausgeschlossen werden,": مع أنّه لا ينبغي أن نقطع بعدم وجود علاقة ديبلوماسيّة فعليّة مع إسبرطة بالمطلق؛ مع أنّه لا يورد أي دليل على هكذا احتكاكات.

(٦) انظر التشابه المذهل في الأفكار والممارسات كما أوردها S. Mason, "Essenes and Lurking Spartans in Josephus' *Judean War*: From Story to History," in *Making History: Josephus and Historical Method* (ed. Z. Rodgers; Leiden 2007), 219-261.

السّلالة الإسبرطيّة للقاء هيرودوس الكبير، لأسباب لا نعرفها، حيث ليس بين أيدينا غير التقرير العدوانيّ ليوسيفوس (*B.J.1. 513 - 531; A.J*16. 300 - 301). على أيّة حال، ليس ثمّة دليل من أيّ نوعية كانت حتّى نكتب كما يكتب كارتلدج وسبوفوث في دراسة أخيرة عن أورقليس: "القربى بين الإسبرطيّين واليهود كانت حتّى الآن رواية خرافيّة مقبولة"[١]. ما يثير الاهتمام أكثر هو ذكر لعائلة حاخامات في إسرائيل نهاية زمن العصور القديمة والذين كانوا جميعاً يحلّون الاسم "بن – لاكونيا"[٢]. مع ذلك، لا يمكن ربطهم هم أيضاً بموضوعة كتابنا، حيث لا توجد معلومات متاحة تفسّر اسمهم. على أيّة حال، ففي ذلك الوقت كانت الأيّام التي باستطاعة اليهود أن يزعموا فيها علاقة قربى مع الإسبرطيين جزءاً من ماض سحيق.

لكن، إذا كانت الرسائل مزيّفة، سيتساءل المرء عمّن زوّرها، متى كتبت، وما الذي دفع على كتابتها. ليس من السهل بالطبع الإجابة على هذه الأسئلة كما أنّها لم تلقَ ما تستحقّه من اهتمام. وبطبيعة الحال، فأولئك العلماء الذين دافعوا عن صحتها ليسوا بحاجة للإجابة على هذه الأسئلة، لكن حتّى أولئك الذين دحضوا صحّتها بقدر كبير من التفاصيل، مثل غورين[٣]، لم يكلّفوا أنفسهم عناء الاهتمام بهذه المسألة. مع ذلك، فكاردانوس، مثل معظم المفسّرين (أبيل، نليس[٤]، شنك)، أكّد بحقّ أنّ الموضع الحالي للرسائل في سفر المكابيّين الأول إشكاليّ إلى حدّ ما. إنّ الرسالتَين الأوليَين لا تناسبان في سياقهما إلاّ إذا كان فضفاضاً فحسب، أمّا في حالة الرسالة الأخيرة فمن الصعب جدّاً أن تتوافق ضمن السّياق الذي تَرِدُ فيه. وهذا واضح من حقيقة أنّه بعد الرّد الإسبارطيّ على رسالة يوناتان يذكر المؤلّف أنّ سمعان أرسل نومانيوس إلى روما (١٤:٢٢)، التي من المفترض أن قنصلها لوقيوس أعطاه رسائل حماية ليمرّ عبر جميع أنواع الدول، من مصر البطلمية، إلى بارثيا أرساكسس، بما في

---

[1]Cartledge and Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta,* 100. For Eurycles, see also J.-S. Balzat, "Le pouvoir des Euryclides à Sparte," *EC* 73 (2005): 289-301; H. Lindsay"،Augustus and Eurycles," *RM* 135 (1992): 290-297; L. Ullmann and J. Price, "Drama and History in Josephus' '*Bellum Judaicum*'," *ScrCI* 21 (2002): 97-111.

[2]O. Amitay, "Some Ioudaio-Lakonian Rabbis *ScrCI* 26 (2007): 131-134.

[3]Gruen, *Heritage*, 253-268

[4] لسوء الحظ، فقد تغاضى عن هذا التعليق الممتاز كلّ من غولدشتاين، شنك، وغودمان: Batava non leguntur

ذلك إسبرطة (١٥:٢٣)؛ وغنيٌّ عن القول، فإنّ هذه الرسائل خرافيّة أيضاً[١]. والواقع، فإنّ كلاً من غولدشتاين (دراسته للمكابيين الأول ١٤: ١٦- ٢٤) وشونك (دراسته للمكابيين الأول ١٤:٢٤) يحاولان إصلاح المشكلة من خلال إعادة ترتيب النّصّ بطرق مختلفة. ويكفي لغرضي أن نلاحظ أنّ هذا الاهتمام بالنصّ إنّما يشير إلى وجود مستقلّ لهذه الرسائل، كما استنتج في الواقع كاردانوس وغيره[٢].

هكذا مجموعة منفصلة من الرسائل ليست فريدة من نوعها. وفي الوقت نفسه، ففي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، وكان المؤلّف اليهوديّ إيبوليموس (*FGH* 723 F 2) يستطيع أن يستشهد برسائل من سليمان للفرعون فافرس Vaphres والملك الفينيقيّ سورون Souron (حيرام التوراتي)[٣]. وهذه الرسائل تستخدم نصّ التوراة، لكنّها تستخدم أيضاً صيغاً معاصرة من المراسلات الملكيّة الهلنستية[٤]، كما لاحظنا في حالة رسالة آريوس (أعلاه). بعبارة أخرى، ففي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد فإنّ مجموعات من الرسائل المتداولة في القدس التي كان عليها إثبات أهمّية لليهود في العالم ككلّ- رسائل استخدمت التقليد التوراتيّ، لكن أيضاً، ربّما، هي رسائل سلوقيّة والتي كانت في محفوظات القدس.

ولكن هل مؤلّف سفر المكابيّين الأوّل نسخ هذه الرسائل دون تفكير؟ ومن الواضح أنّ هذا ليس هو الحال، كما يثبتُ تفصيلٌ في الرسالة الثانية. وبعكس سفر المكابيين الثاني، حيث يلعب الله دوراً مهمّاً، فسفر المكابيين الأول يتحدّث فقط عن "السماء" عندما يشير إلى الله[٥]. وحقيقة أنّ هذا هو الحال أيضاً في الرسالة من يوناتان إنّما تشير إلى وجود تكيّف أسلوبي من

---

(١) مع ذلك، يجب أن لا نماثل على الأرجح بين مؤلّف المقطع ومؤلّف الرسائل الإسبرطيّة ، كما استنتج بعد نقاش طويلJ.-D. Gauger, *Beiträge zur jüdischen Apologetik: Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei FlaviusJosephus und im 1. Makkabäerbuch* (Cologne 1977), 297–306.. 53 The identification with Eupolemos, who

(2) Cardauns, "Juden und Spartaner," 322; similarly Gauger, *Beiträge zur Judischen Apologetik*, 20n23

(٣) لقد دافع غروين *Heritage*, 139-140، على نحو غير مقنع على أنّ إيبوليموس هو نفسه الذي عمل كسفير ليهوذا المكابي.

(٤) هذا ما رآه J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor* (Breslau 1875) 109–112؛ انظر أيضاً: Gruen, *Heritage*, .142

(٥) سفر المكابيين الأول ٣:١٨ – ١٩، ٥٠، ٦٠؛ ٤:١٠، ٢٤، ٤٠، ٥٥؛ ٩:٤٦؛ ١٢:١٥؛ ١٦:٣.

قبل صاحب الرسالة. والتحقيق المفصّل حول مفردات سفر المكابيّين الأول الذي قام به نيلز إنّما يظهر أنّ رسالة يوناتان تحتوي في آنٍ على عدد من الكلمات لا تردُ في أيّ موضع آخر غير السفر فضلاً عن كلمات وعبارات هي أنموذجيّة بالنسبة للمكابيّين الأول. ويختتم نيلز من ثمّ على نحو مقنع بأنّ المؤلّف كان يعيد تنقيح رسالة كانت موجودة بالفعل[1]. علاوة على ذلك، وكما يلاحظ نيلز، فإنّ سفر المكابيّين الأول ٨ الذي يدور حول علاقات يهوذا مع الرّومان يليه مباشرة الإصحاح التاسع من سفر المكابيّين الأول الذي يدور حول موته. وبالمثل، فبعد سفارة يوناتان الى الرومان ورسالته إلى الإسبرطيّين، يتبع هنالك وفاته (١٢: ٣٩– ٥٣؛ ١٣:٣٢)، واتّصالات سمعان مع الرومان لا تحدث إلاّ بعد استيلاء الرومان على قلعة القدس (١٤: ١٦ – ١٩، ٢٤). فالرسائل، كما يقول نيلز، دمجت من ثمّ في مقاطع حول المعاهدات الرومانيّة بقصد إضافة الصفة النسبيّة على قيمة تلك المعاهدات والتشديد على قوّة عون الله[2].

لكن حتى إذا لم تكن أصيلة، فالرسالة الإسبرطيّة الأولى تظلّ في غاية الأهمّية بالنسبة لموضوعة هذا الكتاب، حيث يزعم آريوس أنّ إبراهيم هو جدّ الإسبرطيّين واليهود على حدّ سواء. والزعم يقوم بالطبع على أساس من وعد الله بأنّه ستتبارك جميع الأمم بإبراهيم (تك ١٢:٣؛ ١٧:٥). إنّ هذا الزعم بعلاقة قربى بين اليهود والشعوب الأخرى لا بدّ أنّه كان موضوعة TOPOS في اليهوديّة المعاصرة لذلك، والتي من الواضح أنّها كانت تنوي رفع مكانة إبراهيم، الذي جعل منه إيبوليموس نوعاً من البطل الثقافي. نجد النيّة ذاتها أيضاً في نصّ " كلوديموس الذي يسمى أيضاً ملخس"(*FGH* 727 F1)[3]، نصّ استشهد به أوسابيوس (*Praep.ev.* 9.20)، الذي نقل عن يوسيفوس (*AJ.* 1. 240)، الذي نقل عن الكسندر بوليهستور (*FGH* 273, F 102)، الجامع اليونانيّ للكتابات اليهوديّة من القرن الأول قبل الميلاد. إنّ طبيعة مَهمّة كلوديموس "النبيّ" لم تُفسَّر بعد على نحو مرض، كما أنّنا لا نعرف شيئاً عن أصله الإثنيّ. ومع ذلك يبدو من المعقول أن نقبل بالنتيجة التي توصل إليها غودمان من أنّه كان يهوديّاً[4]. واسمه، *Kleodēmos . . . ho kai Malchos*، يكشف الاسم المزدوج الأنموذجيّ ليهود الشتات، والذي يبدأ في كثير من الأحيان بالاسم اليونانيّ، ومن ثمّ يعقبه الاسم اليهوديّ[5]. ملخس ("الملك") هو اسم

[1] Nelis, I *Makkabeeën*, 17-19

[2] Nelis, I *Makkabeeën*, 157.

[3] لاحظ أن المقطع حرّف بالكامل على يد فريزر، *Ptolemaic Alexandria*، ٢:٩٦٣.

[4] Schürer, *History of the Jewish people*, 3.1:526-528

[5] W. Ameling, Kleinasien (vol. 2 of *Inscriptiones Judaicae Orientis*, ed. W. Amel

سوريّ- فينيقيّ أنموذجيّ، والذي كان معروفاً جيداً في روما (انظر تريمالخيو عند بترونيوس)[1]، لكنّه غير متداول في فلسطين، حيث الشخص الوحيد الذي يعرف بأنّه يحمل هذا الاسم هو (السوريّ؟) الرقيق الذي كان قطع بطرس أذنه (إنجيل يوحنّا ١٨:١٠). ولأنّ نسبه يجمع بين نسب إبراهيم من أفريقيا وآشور، فربّما إنّه كان فينيقيّاً يهوديّاً بعلاقات في شمال أفريقيا أو العكس[2]. ومن الواضح أنّ نصّ كلوديموس مؤشّر آخر على الميل اليهوديّ للاندماج في العالم بأسره.

في النهاية، إذن، كان علينا تجاهل فكرة أن يكون الإسبرطيّون أقارب لليهود. مع ذلك فقد حقّقنا أيضاً بعض المكاسب. ويمكنّنا أن نرى الآن أنّ هذه الرسائل "الإسبرطيّة" لا بدّ أن تكون لعبت دوراً في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد في الحوار الثقافيّ والدينيّ بين اليهود المتهلينين واليهود الذين دعوا إلى التقيّد الصارم بالشرع. بعبارة أخرى، إنّها تسلط الضوء على الخلاف بين أنصار الميل الشمولي universalizers وأنصار الميل الحصري particularists. ويمكننا أن نرى النقاش فقط من خلال زجاج معتم، لكنّ القضايا المطروحة لم تفقد أهمّيتها بالنسبة ليهود اليوم[3].

ing; TSAJ 99; Tübingen 2004), 103; M.H. Williams, "The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity," *JSJ* 38 (2007):307-327 ، الذي أغفل كليوديموس.

[1] من أجل هذا وأمثلة أخرى؛ انظر: J.N. Bremmer, "Malchos 'King' and Trimalchio," *Mnem* 34 (19811): 395-396. يضاف إلى مقاطعي اللاتينيّة التي تفسّر ملاخوس "كملك"، Jerome, *Vit. Malch.*, 2: *Erat illic quidam senex nomine Malchus, quem nos Latine "regem possumus dicere, Syrus natione et lingua.* [كان ثمة إنسان، اسمه ملخس، رجل عجوز، والذي نسميّه باللاتينية "ملك"، وهو سوريّ من حيث القوميّة واللغة.].

[2] من أجل تأمّلات الأنساب اليهوديّة حول أفريقيا، انظر أيضاً: Y. Modéran, "Mythe et histoire aux derniers temps de l'Afrique antique: À propos d'un texte d'Ibn Khaldûn," *RH* 303 (2001): 314-341.

[3] أنا ممتن بأكثر ما يمكن لسوزان لي على تنقيحها الماهر لنصّي. أريد أن أشكر أيضاً ألبرتينا أوغيما وماريان بيرهاغن على قراءتها الحريصة لنصيّ.

هل كانت الأمم تعرف من كان إبراهيم؟

بيتر ف. فان در هورست

١ - مقدّمة

في وقت ما من النّصف الثّاني من القرن الثّاني للميلاد، نشرَ الفيلسوف الأفلاطونيّ سلسوس عمله *Alēthēs Logos* ("المذهب الصّحيح"). في هذا الهجوم على المسيحيّة، تناول أيضاً بنقدية شديدة الكتاب المقدّس اليونانيّ، بما في ذلك الجزء اليهوديّ منه، أي السّبعينية. في واحد من مقاطعه النّقدية، يلاحظ أنّ الختان لم ينشأ مع اليهود، لأنّ هذه العادة كانوا قد أخذوها عن المصريين. وفي رد العالم المسيحي الكبير أوريجانوس، الذي كتب قبل عام ٢٥٠ بوقت ليس بطويل، يقول إنّه من الأفضل تصديق موسى " الّذي يقول إنّ إبراهيم كان أول من اختتن من الرّجال" (سلوس ١. ٢٢)[١]. ذِكْر اسم إبراهيمَ يدفعُ أوريجانوس بالتّالي لأنْ يقدّم مداخلةً مختصرة يضيف فيها الكلمات التّالية:

العديد من أولئك الّذين ينشدون التّعاويذ للشّياطين يستخدمون بين الصّيغ الخاصّة بهم "إله إبراهيم". إنّهم يفعلون هذا بسبب الاسم والألفة بين الله وهذا الرّجل الصّالح. ولهذا السّبب يستخدمون عبارة "إله إبراهيم" على الرّغم من أنهم لا يعرفون من هو إبراهيم. (سلسوس ١. ٢٢)[٢].

إنّ هذا مقطع تثقيفيّ يمكن أنْ نتعلّم منه (١) أنّ تعويذة "إله إبراهيم" (أو ربّما، في صيغتها المطوّلة أكثر، "إله إبراهيم، إله إسحَق، وإله يعقوب")[٣]، كانت مستخدمة في طرد

---

[١] الترجمة قام بها هـ. تشادويك، *Origen*: Contra Celsum (2nd ed.; Cambridge1965), 22. النصّ اليونانيّ الذي أستخدمه هو *Sources Chrétiennes* edition by M. Borret, *Origène* Contre Celse (5 vols.; SC 132, 136, 147, 150, 227; Paris 1967-1976). من أجل هذا المقطع انظر: J.G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23 Tübingen 2004), 102-103.

[٢] في عمله *Dialogus cum Tryphone*، 85.3 ، يقول يوستنيانوس إنّ الشياطين لا يمكن طردها باسم ملوك أو أنبياء أو آباء بل فقط باسم إله إبراهيم، إسحق ويعقوب.

[٣] تلعب هذه الصيغة التوراتيّة دوراً بارزاً في الظهور الإلهي لموسى في العليقة المشتعلة (قارن: خر ٣:٦، ١٥، ١٦؛ ٤:٥). إنها موجودة بصيغة "إله إبراهيم، إسحَق، وإسرائيل" في سفر الملوك الأول ١٨:٣٦، أخبار الأيام الأول ٢٩:١٨، وأخبار الأيام الثاني ٣٠:٦. وغالباً ما نجدها في الصلوات اليهودية ما بعد التوراتية التي تعتبر برخاه *أبوت* من الشمونه عسره أشهر مثال عليها. انظر أيضاً: M. Rist, "The God of Abraham,

الأرواح الشّريرة من قبل غير اليهود وغير المسيحيّين في حياة أوريجانوس، و(٢) أنّ أوريجانوس يعتقد أنّ التّعويذيّين الذين كانوا يفعلون ذلك لم تكن لديهم أدنى فكرة عمّن كان إبراهيم. فيما يتعلّق بالنّقطة الأولى، يقول أوريجانوس لاحقاً إنّ إسرائيل يُرجعون نسبهم إلى الآباء الثّلاثة، إبراهيم، إسحَق، يعقوب، ثمّ يُكمل قائلاً:

أسماؤهم قويّة جدّاً عندما ترتبط باسم الله بحيثُ إنّ صيغة "إله إبراهيم، إله إسحَق، وإله يعقوب" لا تُستخدم فقط من قِبل أفراد الأمة اليهودية في صلواتهم إلى الله، عندما يطردون الشّياطين، ولكن أيضاً من قبل كلّ الّذين يتعاملون بالسّحر والتّعاويذ تقريبا. لأنّه غالباً ما تجد أنّ التّوسّل إلى الله في الأُطروحات السّحرية يتمُّ بهذه الصّيغة، وأنّه في التّعاويذ ضدّ الشّياطين يستخدم اسمه بعلاقة وثيقة مع أسماء هؤلاء الرّجال. (سلسوس ٤. ٣٣)[١].

بالنسبة للنّقطة الثّانية، فبعد استشهاده بالمقطع مباشرة، يكمل أوريجانوس فيقول:

نطلب من جميع أولئك الذين يستخدمون مثل هذا الدّعاء لله: "قولوا لنا، يا سادة، من كان إبراهيم، وأيّ رجل عظيم كان إسحَق، وما هي السلطة التي كانت بحوزة يعقوب، بحيث إنّ اسم "الله" عندما يرتبط بأسمائهم يحقق هذه المعجزات؟ ". . . [لكن] رداً على سؤالنا لا أحد يمكنه أن يظهر أيّ تاريخ كمصدرٍ للقصص عن هؤلاء الرّجال. (سلسوس ٤, ٣٤)[٢]

Isaac, and Jacob: A Liturgical and Magical Formula *JBL* 57 (1938): 289-303 (295-293 من أجل الاستخدام السامريّ للصيغة). قارن أيضاً: Philo, *Abr*، ٥٠-٥١. من أجل ورودها في العهد الجديد انظر سفر الأعمال ١٣:٣.

[١] انظر: M. Smith, *Jesus the Magician* (London 1978), 73.

[2] في هذا المقطع ذاته تحديداً يقول أوريجانوس إنّ الصيغة القائلة "الربّ الذي أغرق ملك مصر والمصريين في البحر الأحمر" كانت مستخدمة أيضاً على نطاق واسع من قبل الوثنيين من أجل التغلّب على الشياطين. انظر: P.W. van der Horst, " 'The God Who Drowned the King of Egypt': A Short Note on an Exorcistic Formula," in *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Studies in Honour of Gerard P. Luttikhuizen* (ed. A. Hilhorst and G.H. van Kooten; AJEC 59; Leiden 2005), 135-140; repr. in P.W. van der Horst, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism Samaritanism, Hellenism, and christianity* (WUNT 196; Tübingen 2006), 280-284.

وأخيراً، في مقطع آخر أيضاً (*سلسوس* ٥. ٥٤)، يؤكد أوريجانوس أنّ التّعويذة ستفقد أهمّيتها وفعاليتها لو أنّ المرء غيّر في ترتيب أسماء الآباء الثّلاثة كما ترد الترجمات اليونانيّة المفترضة التي تأخذنا إلى صيغة "إله الأبّ المختار للصّدى، إله الضّحك، وإله الرّجل الّذي يضرب بالكعب" (إيتمولوجيا الأسماء التي وجدها أوريجانوس في أعمال فيلون)[١]. من المثير للاهتمام، أنّ أوريجانوس يضيف محذّراً من أنّ عبارة "إبراهيم، إسحَق، ويعقوب" لا تكون فعّالة إلا إذا لُفظت بالعبرية. وهذا المقطع يوضّح بشكلٍ لا لبس فيه أنّ أوريجانوس كان هو ذاته مقتنعاً بفعّالية هذه الصّيغة في المعركة ضدّ الشّياطين. ولكنّنا سنترك الأمر أخيراً، ونجعل جدول أعمالنا مكرّساً للمقطعين الأولين اللّذين يطرحان بشكل محتوم السّؤالين المشار إليهما آنفاً: (١) هل هنالك دليل مستقل على أنّ الأمم استخدمت صيغة "إله إبراهيم (وإسحَق ويعقوب)" لأغراضٍ سحريّة؟ (٢) هل كان أوريجانوس محقاً أنّ الأمم لم تكن لديها أدنى فكرة عن إبراهيم؟ الجواب على هذين السّؤالين هو نعم مشروطة[٢].

٢ – البرديات السّحرية

كما هو معروف جيداً، يجب ألّا نستخفّ بأهمّية العناصر اليهوديّة في البرديات اليونانيّة السّحريّة: يمكننا اكتشاف عناصر يهوديّة فيما يقارب ثلث الطّقوس والرّقى السّحرية[٣]. لا يتمّ فقط التّوسّل بأيو وأدوناي والصّبؤوت على نحو أكثر تكراراً من معظم الآلهة الأخرى عدا هيليوس، بل يظهر أيضاً موسى وسليمان والآباء إبراهيم وإسحَق ويعقوب في العديد من المقاطع في هذه البرديات، كما "تعج بها أيضاً الملائكة، رؤساء الملائكة، الكروبيم،

---

[١] من أجل إشارات لفيلون؛ انظر: Chadwick, *Contra Celsum*, 300n2-4؛ من أجل إبراهيم كأب مختار للصدى patēr eklektos ēchous، انظر على سبيل المثال: *Gig*. 64 and *Abr* 82، مع التعليقات في D. Winston and J. Dillon, *Two Treatises of Philo of Alexandria* (BJS 25; Chico, Calif., 1983), 271, and esp. L.L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo* (BJS 115; Atlanta 1988), 126-127.

[٢] من أجل مسح عام مختصر لدور إبراهيم في المصادر اليهودية القديمة، المسيحيّة، واليونانية-الرومانية؛ انظر: T. Klauser, "Abraham," *RAC* 18:1-27.

[٣] انظر: M. Smith, "The Jewish Elements in the Magical Papyri," in Idem, *Studies in the Cult of Yahweh* (2 vols.; Leiden 1996), 2:246–247. يجب أن نلاحظ أنه في ثلثي المواد ليس ثمّة أثر لتأثير يهودي والذي يمكن اقتفاؤه بأية حال. حول أهميّة العناصر اليهوديّة؛ انظر أيضاً: T. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (2 vols Amsterdam 1974-1983; corrected reprint of the edition of 1921-1924), 2:31-33؛

والسّيرافيم"[١]. يبدو أن كل هذه الأسماء التّوراتية أصبحت عناصر من "لغة سحرية عابرة للثقافات"، كما أسماها سميث[٢]. أيضاً فالإيقاع الغريب *للكلمات السّحرية* *voces magicae* أو *الأسماء البربرية* *nomina barbara* [٣]ربما يكون في بعض الحالات من خلفية عبريّة أو آراميّة[٤]. وحتى لو لم يكن هذا هو الحال، فإنّ الهراء البديل أحياناً لعدّة مئات من الكلمات يسمى ببساطة لغة عبريّة من قبل السّحرة أنفسهم[٥]. ولهذا علاقة بالسّمعة الكبيرة للسّحرة والسّحر اليهوديّين في أواخر حقبة العالم القديم[٦]. لقد تمّت استعارة عناصر، أسماء، مقولات وصيغ يهوديّة وتوراتية على نحو حرّ لأنهم كانوا يعتقدون أنّ لها قوّة وفعالية استثنائيّتين. لذلك، لم يكن غريباً أنْ ينتقل المرء من النّصوص السّحريّة الوثنيّة إلى تلك اليهوديّة، وفي كثير من الأحيان لا يشعر بأنّه انتقل إلى عالم مختلف. إذا كان ممكناً العثور على التّوفيقية في أي مكان، فإنّنا نجدها في عالم السّحر القديم[٧]. الشّيء الوحيد الّذي يهمنا هناك هو أنّ التّعويذة كانت فاعلة.

---

[١] W. Brashear, "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)," *ANRW* 2.18.5:3427. مقالة براشير التي تقارب في حجمها حجم كتاب هي أفضل مقدّمة لدراسة البرديّات السحرية اليونانية حتى تاريخه.

[٢] 245. M. Smith, "The Jewish Elements in the Magical Papyri,"

[٣] من أجل قائمة مكثّفة؛ انظر: (: W. Brashear, "The Greek Magical Papyri", 3576-3603

[٤] انظر على سبيل المثال: C.Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950), 187; the caveat by G. Bohak, "Hebrew, Hebrew Every where? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae*," in *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (ed. S. Noegel, J. Walker, and B. Wheeler; University Park, Pa., 2003), 69-82.

[٥] في *PGM* V. 115-116، يقال إنه حتى الاسم المصري أوزورونوفريس (=كاهن أوزيريس) "هو الاسم الحقيقي الذي نقل إلى أنبياء إسرائيل". من أجل اللغة العبرية في البرديّات القبطية السحريّة؛ انظر: A.M. Kropp, Ausgewählte koptische aubertexte (3 vols.; Brussel 1930), 3:218.

[٦] من أجل الأدب؛ انظر: Brashear, "The Greek Magical Papyri," 342n222; J. Gager, Moses in *Greco-Roman Paganism* (Nashville 1972), 134-161; M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire* (ad 135-425) (Oxford 1986), 339-368.

[٧] يستحيل أحياناً أن نحدّد ما إذا كانت برديّة سحريّة من مصدر يهودي أو مسيحي؛ انظر مثلاً: P.IFAO iii 50 in R.W. Daniel and F. Maltomini, eds., *Supplementum Magicum* (2 vols.; Opladen 1990-1992), 1:49-52 (no. 19).

وعلى ما يبدو فإنّ تعويذات بصيغة "إله إبراهيم" (أو الأكثر ترجيحاً، "إله إبراهيم، إله إسحَق، وإله يعقوب") كانت فاعلة. عندما كُنا نلقي نظرة على طبعة بريزيندانتس Preisendanz (*PGM*)[1] لمجموعة نصوص البرديات اليونانيّة السّحرية، فسوف نجد العديد من حالات الوصفات السّحرية التي تحتوي على تلك الصّيغة[2]. فعلى سبيل المثال، *PGM* IV 1227 – 1264 هي تعويذة لطرد كل الشّياطين. وعلى الرّغم من أنّها جزءٌ من كتيب للطّقوس الوثنية السّحرية،[3] فهي تحتوي على عدّة عناصر من طبيعة يهوديّة ومسيحيّة. وبلغة نصف يونانيّة ونصف قبطيّة تبتهل "لإله إبراهيم، إله إسحَق، وإله يعقوب"، وكذلك أيضاً ليسوع المسيح Chrestos (كذا) والرّوح القُدس (١٢٣١ – ١٢٣٤). ولأنّ العناصر الوثنية ليست بارزة جدّاً في هذه الحالة، يمكن للمرء أنْ يتساءل عمّا إذا كان لدينا هنا وصفة سحرية مسيحيّة أصلاً استخدمها الجامع الوثني للكُتيب، ربما لأنها تحتوي على صيغة "إله إبراهيم". ومع ذلك، ففي *PGM* V. 458 -489 ، لدينا قضية واضحة جدّاً : بعد بعض التّلميحات الغامضة لقصّة الخلق في التّوراة يذهب النّص إلى استدعاء "إله الآلهة" الذي يدعى آياو (يهوه) وزيوس. ثمّ يلي ذلك قائمة طويلة من *الأسماء البربرية* ***nomina barbara***، أو *الأصوات السّحريّة* ***voces magicae*** المسبوقة بكلمة *عبرية* ***Hebraïsti***. هذا الخيط من الهُراء[4] ليس عبرانياً بالتّأكيد، باستثناء أربع كلمات في الوسط (٤٧٩ – ٤٨٠): *باروخ أدوناي إيلواي أبراهام* ***barouch Adōnai elōai Abraam*** ("مبارك الرّب إله إبراهيم"). هناك سبب ضئيل لنفترض أنّ كاتب هذه التّعويذة كان يفهم هذه العبارة العبرية، لكن حقيقة أنّ اسم إبراهيم ورد هنا في معرض "لغة

---

(١) M Preisendanz and A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauber papyri* (2nd ed.; 2 vols.; Stuttgart 1973). For an English translation see (H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in translation* (Chicago 1986).

(٢) من أجل أمثلة مسيحية على الصيغة× انظر مثلاً: Kropp, *Ausgewählte koptische Zauberterxte*, 2:165, 236 (nos. 45, 71)

(٣) انظر: P.W. van der Horst, "The Great Magical Papyrus of Paris (*PGM IV*) and the Bible," in Idem, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (WUNT 196; Tübingen 2006), 269-279.

(٤) انظر: P. Cox Miller, "In Praise of Nonsense," in *Classical Mediterranean Spirituality Egyptian, Greek, Roman* (ed. A.H. Armstrong; London 1986), 481-505.

سحرية عابرة للثّقافات" حيث اعتبر عبراينًا (صحيح، في هذه الحالة)، يكفي ما يبدو لأنّ يتمّ إدخاله في هذه التّعويذة.

حالة أخرى هي 350 - 270 PGM XII[1] . فالنصّ هنا يصف أولاً خاتماً من حجر خاص والّذي يقال عنه إنّه" يجعل الرّجال عظماء ومثيرين للإعجاب ومشهورين وأغنياء بأكثر ما يمكن" (٢٧٠) "وهو يعمل أيضاً من أجل التملّك من قِبل الأرواح الشّريرة" (٢٨١). وحينَ يرغب حامله القيام بإحدى معجزاته، عليه أنْ يقول تميمة مكونة في معظمها من كلمات عادية، تأتي في وسطها فجأة أسماء إبراهيم، إسحَق، ويعقوب (٢٨٧، تلفظ على النحو التالي: *أبران، إيزك، جاكوبي،* *Abraän, Isak, Jakkōbi*). وهنا نرى أنّ الذّكْر المجرّد للاسم (الأسماء)، دون كلمة "إله" كسابقة، يعتبر كافياً لأنْ يكون فعّالاً[2]. وحقيقة أنّ الأسماء هنا هي جزء من سلسلة من كلمات بلا معنى (*نوشيتا، نيفيغور، كاتاكيركنيف*، *Nouchitha*، *Nēphygor*، *Katakerknēph*) يجعل المرء يعتقد أنّ من جمع التّعويذة لم تكن لديه أدنى فكرة عمّا تعنيه هذه الأسماء بل ربّما اعتقد أنّها آلهة[3].

في تعويذة أخرى هي 1077 - 734 .PGM XIII، نجد أنّ زيوس وهليوس يُذكران جنباً إلى جنب مع أسماء آلهة مصرية والاسم آياو صاباوت Iao Sabaoth [يهوه صبؤوت]. من الواضح أنّه نصٌّ تعدديّ الآلهة ولديه من جديد سلاسل عديدة من *الأسماء البربرية nomina barbara*. ووسط واحدة من هذه السّلاسل، التّي تتضمّن كلمات مع عناصر مصريّة كثيرة، نقرأ فجأة التّالي: "لقد نلت سلطان إبراهيم، إسحَق، ويعقوب" (٨١٥ - ٨١٧). ومن جديد نجد هنا فقط أسماء الآباء (الله غير مذكور)، لكنّ الصّيغة تشير إلى أنّ

---

[1] بالنسبة لل*PGM*، XII وXIII فقد عاد كاتب هذه السطور استشارياً إلى الطبعة الحديثة من كتاب، by R.W Daniel, *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden* (Opladen 1991).

[2] الشيء ذاته ينطبق على *PGM*، ٢١٩، حيث ترد كلمتا *أمبرامي أبرام* ضمن خيط من *الأصوات السحرية*.

[3] يقول كلاوزر "Abraham," 20: "In diesen Texten [= *PGM*] ist 'Abraham' oder 'A[braham] Isaak und Jakob' vielfach als Name des Judengottes verstanden." [في هذا النص [PGM=] يفهم "أبراهام" أو أ[براهام]، إسحَق ويعقوب مرات عديدة على أنّهم أسماء آلهة يهوديّة]. من أجل يعقوب كإله في ال*PGM*؛ انظر: G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge 2008), 199.

المؤلّف كان يعرف أن هذه الأسماء كانت تشير إلى أشخاص (أو آلهة) أقوياء. لكن المشهد شبه المصري، يجعل المرء يشكّ ما إذا كان لدى المؤلّف أدنى فكرة عن الأصل التّوراتي لهذه الأسماء. ويتقوّى هذا الانطباع أكثر بحقيقة أنّه ولاحقاً في التعويذة ذاتها ثمّة ملاحظة معزولة (في قائمة من كتابات يفترض أنّها سرّية) تفيد بأنّ شيئاً (لكنْ ما هو؟) يُفسّر في النّاموس باللغة العبريّة كما يلي: "إبراهيم، إسحَق، يعقوب"، تعقُبها قائمة من *الأصوات السّحريّة* *voces magicae*، معظمها تنويعات على الاسم الإلهيّ آياو (٩٧٥ – ٩٧٨). ومن المشكوك به للغاية ما إذا كان لدى السّاحر أدنى فكرة عمّا ترمز إليه أسماء الآباء الثلاثة. كذلك لم تكن لدى مؤلّف التّعويذة في 311 – 295 . *PGM* XXXVI الّذي يذكر إبراهيم وسط سلسلة من *الأسماء البربّرية* ***nomina barbara*** أيّة فكرة عمّا يرمز إليه الاسم[١].

المادة التّالية ليست من ال*PGM*، بل من *الملحق السّحري* ***Supplementum Magicum***. الرّقم ٢ هو تميمة فضيّة ضدّ الحُمّى على شكل لوح ثلاثي الأضلاع منقوش عليه النّص التّالي: "أدعوك، يا من أنت فوق هواء المحيط، يا أوباخ، وباسم *بابارتان باروخ أبراهام سابرام* *babarathan baroch Abraham sabaraam*، أنْ تحمي من يلبسك من الحمّى ومن كل شيء (آخر) إلخ"[٢]. وهنا الكلمتان العبريتان اللّتان يمكن تمييزهما بسهولة، *باروخ أفراهام* *Avraham barukh* ("مبارك إبراهيم") وهو لا يَدعُ مجالاً للشكّ بأنّ مؤلّف هذه الكلمات لم تكن لديه أدنى فكرة عمّا تعنيه هذه الكلمات. فقد كانت بالنّسبة له تعويذة مقدّسة كقداسة ما يحيط بها مباشرة من كلمات. وإذا ما استعنّا بكلمات بوهاك، يُمكنُ القول: " حين انتقلت صيغ قويّة من ثقافة إلى أخرى، وبأيدي أناسٍ لم تكن لديهم معرفة راسخة بالثّقافة التي جاءت منها الصّيغ، كان إلزاميّاً تقريباً حصول سوء فهم كهذا ،

---

(١) من أجل هذه التعويذة الأخيرة، انظر أيضاً: Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 204-206. تورد ال *PGM*، VII، ٣١٥، اسم إبراهيم أيضاً في بداية قائمة من الأسماء البربريّة. ثمة مقطعان آخران من *PGM* ، أي *XXIIB.6 PGM* و*PGM*.XXXV.14 ، حيث يذكر إبراهيم أو إله إبراهيم، إسحَق ويعقوب، لكني لم آخذهما بالحسبان لأنهما من شبه المؤكّد أنهما من أصل يهودي وربما لم يعرفا إعادة صياغة من قبل السحرة الوثنيين، وفقاً لقدرتي على الحكم. حول *XXIIB.6 PGM* ؛ انظر الآن التعليق من قبل جوديث نيومان على العمل: P.W. van der Horst and J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (Berlin 2008), 215-246

(2) Daniel and Maltomini, *Supplementum Magicum*, 1:7-8 (no. 2).

تحوّلات، وإعادة ترتيبات"[1]. في الفقرة ٢٩، وهي تميمة أخرى ضدّ الحمّى، نجد تضرّعاً "لإله إبراهيم، إسحَق، ويعقوب"، لكنّنا سنترك هذه الحالة من حسباننا لأنّ النصّ المحيط مع شواهد من المزمور ٩٠ والصّلاة الرّبانية توضّحُ أنّ ما لدينا هنا هو تعويذة سحرية مسيحية[٢]. أخيراً، لا بدّ من لفت النّظر إلى تعويذةِ الحبّ السّحرية الشّهيرة من مقبرة *هادرومتوم Hadrumetum* (قُرب قرطاج) والتّي تبتهل فيها امرأةٌ اسمها دوميتيانا Domitiana إلى "إله إبراهيم، إسحَق، ويعقوب" (رغم الصّيغة المشوهة للغاية)[٣]، ضمن آلهة آخرين، من أجل إغواء رجل بعينه اسمه أوربانوس Urbanus كي يأخذها زوجة له[٤]. ورغم أنّ الانتماء الدّيني للمؤلّف لا يمكن تحديده على نحو موثّقٍ، أعتقد أنه من الأكثر ترجيحاً أنَ هذه حالة "هي لكاتب وثني يستخدم وصفة سحرية ألّفها في الأصل ممارس يهودي"[٥].

---

[1] Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 200.

[٢] إنه أيضاً في الرقم LXXXIII في عمل Betz, *Greek Magical Papyri*, 300، حيث يصف روي كوتانسكي النص على أنه "توفيقي أكثر منه مسيحي بشكل متميّز". في الرقم ٧٥، السطر ٢١، (Daniel and Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2)، يملأ دانيال ومالتوميني ثغرة البردية لتصبح بـ[اروخ أبرام]، لكن هذا ليس أكثر من تخمين. في الرقم ٨٨، السطر ١١، (Daniel and Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2)، نجد اسم أبراهام ذاته لكنْ دون سياق بسبب الفجوات على جانبي الكلمة. تبدو التعويذة وكأنها وثنيّة.

[٣] الأسماء ترد في النص على النحو التالي: *أبران، إياكو، إسراما*. يمكن للمرء اعتبار *إياكو* إحدى صيغ *إياكاوب* (*إياكوب*)، لكن حقيقة أن الصيغة المشوّهة *إسراما* على أنها يجب أن تعني إسرائيل (=يعقوب) تجعل من الأكثر ترجيحاً أن *إياكو* هي لفظ خاطئ *لإيساكو*، وهي صيغة المضاف إليه من *إيساكوس*، ليصبح لدينا من ثم الترتيب التقليدي لأسماء الآباء. والتشويه الثقيل لهذه الأسماء يجعل من الأقل احتمالاً أن يكون الكاتب يهوديّاً.

[٤] نص، صورة، ترجمة، وتفسير في A. Deissmann, *Bibelstudien* (Marburg 1895; repr., Hildesheim 1977), 25-54. See also L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Budapest 1898; repr., Westmead 1970), 96-112; J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford 1992), 112-115.

[٥] Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 211. انظر أيضاً: A. Bernand, *Sorciers grecs* (Paris 1991) 302-399. من أجل شواهد من نقوش (يهودية ومسيحية) لصيغة "إله إبراهيم إلخ". انظر: A.E. Felle, *Biblia Epigraphica: La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell' orbis christianus antiquus* (III–VIII secolo) (Bari 2006), nos. 234, B1083.

هذه النّظرة السّريعة على الأدلة القادمة إلينا من التّمائم والبرديّات السحريّة[1]، رغم محدوديتها، توضّح لنا أنّ أوريجانوس كان محقّاً حين أخبرنا بقوله إنّ معاصريه من غير اليهود أو غير المسيحيين استخدموا صيغة "إله إبراهيم، إسحَق، ويعقوب" بغية طرد الأرواح الشّريرة وغيرها من الأهداف الطّقسية. أما ملاحظته القائلة إنّ الوثنيين، رغم استخدامهم لهذه الصّيغة، لم يكونوا يعرفون من كان إبراهيم وابنه وحفيده، فسوف تبدو مؤكّدة أيضاً كون أي من البرديات السّحريّة لا تعطينا أدنى انطباع بأنّ الكتّاب كانوا لا يعرفون أكثر من أسماء الآباء فحسب.

٣ – المصادر الأدبية

لكن هذه ليست نهاية تحقيقنا. فهناك أدلة أُخرى من أوراق البردي السّحريّة التّي يُمكنها إرشادنا إلى مدى معرفة الكتّاب اليهود عن الآباء، وإبراهيم على وجه الخصوص. وبفضل العمل العظيم الشّامل للرّاحل شتيرن يمكن بسهولة مسح هذه الأدلة. وفي فهرس عمله القيّم، *المؤلّفون اليونانيّون واللاتينيون في اليهود واليهودية* (*GLAJJ*)[2]، يسرد عدة مقاطع من مؤلفين قدماء تذكر إبراهيم. دعونا نلقي نظرة سريعة عليها من أجل معرفة ما إذا كان هؤلاء الباحثون الوثنيون أكثر اطلاعاً من السّحرة. ونحن نتبع هنا التّرتيب الزمني تقريباً[3].

علينا أنْ نبدأ بملاحظة حزينة لأنّ واحداً من أقدم الكتّاب اليونانيّين لم يَذكُر شيئاً عن اليهود، ألا وهو هكاتايوس من أبديرا (حوالي العام ٣٠٠ ق.م.)، والذي يقول كلّ من يوسيفوس وأقليمندوس الإسكندريّ إنّه كتب عملاً عن إبراهيم، لكنّه عمل مفقود بالكامل

---

(١) من أجل وصف لإبراهيم وهو يضحي بإسحَق على ثلاثة أحجار سحرية؛ انظر: C. Bonner, *Magical Amulets*, 171, 226-227.

(٢) M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jerusalem 1974- 1984).

(٣) يقدّم L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton 1993), 530–531n1 قائمة (طويلة لكن غير شاملة) بالمقاطع عند الكتّاب الوثنيين التي يذكر فيها أسماء إبراهيم، إسحَق، يعقوب، يوسف، داود، وسليمان. لكنّ أفضل دراسة حتّى تاريخه، هي: J.S. Siker, "Abraham in Graeco-Roman Paganism," *JSJ* 18 (1987): 188-208

he survey in

36 See, e.g., J.H. Charlesworth, "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha‹

اليوم[١]. مع ذلك، يمكن لنا أنْ نجد بعض العزاء في حقيقة أنّ معظم الباحثين المعاصرين يعتبرون هذا العمل (إذا كان موجوداً بأيّة حال) نصّاً مزوّراً يهوديّاً[٢]، وهذه هي تقريباً القضية بالتّأكيد. ثمّ يأتي الكاهن البابليّ بيروسوس، الذّي كان معاصراً لهكاتايوس وإنْ جاء بعده بزمن قليل، والذّي كما يقول يوسيفوس، "ويذكر أبانا أبراموس Abramos، على الرّغم من أنّه لا يذكر الاسم، في الكلمات التّالية: " في الجيل العاشر بعد الطّوفان كان ثمّة رجل بعينه بين الكلدانيّين، عادل وعظيم وخبير في الشّؤون السّماوية " (*A.J.* 1. 58)". هذا المقطع يتركه شتيرن الذّي يعتقد أنّه "من المشكوك به أنّ الرّجل الصّالح الخبير في الشّؤون السّماويّة. . . يمكن مماثلته مع إبراهيم"[٣]. وباعتراف الجميع، ربّما أنّ يوسيفوس تساهل في قراءة توّاقة هنا، لكن يمكن للمرء أيضا أنْ يسأل بحقّ: مَن غيرُ إبراهيمَ يمكن أنْ يكون المقصود به من قبل بيروسوس؟ وإذا كان يشير إلى إبراهيم هنا، يجب أنْ نلاحظ الحقيقة المثيرة للاهتمام بأنّ بيروسوس يصوّر إبراهيم بأنّه "رجل خبير في الشّؤون السّماويّة"، أي، عالم فلك، وهي مقولة قُدّر لها أنْ تمتلك تاريخاً طويلاً[٤].

ومهما كان الأمر، فعلينا أنْ ننتظر حتّى القرن الأوّل قبل الميلاد من أجل العثور على أول إشارة مؤكّدة لإبراهيم، وأعني بذلك في عمل الخطيب الشّهير أبولونيوس مولون (*GLAJJ*, no. 46). وهو الذّي يقدّمه يوسيفوس في عمله *ضدّ أبيون Contra Apionem* كمتعصّب كارهٍ لليهود، لكنّ جزءاً من عمله حفظه لنا أوسابيوس (عبر الكسندر بوليهستور) "لا يظهر أيّ سمات ملحوظة معادية للسّامية"[٥]. وهناك نقرأ أنّ

---

[١] انظر: Josephus, A.J. 1.159; Clement, *Strom.* 5.14.113 = Eusebius, *Praep. ev.* 13.13.40.

[٢] انظر المسح في L.H. Feldman, Flavius Josephus III, Judean Antiquities 1-4 (Leiden 2000), 59n511؛ انظر أيضاً: Stern in *GLAJJ*, no. 22 ("a product of Jewish religious propaganda").

[٣] Stern, *GLAJJ*, 1:55.

[٤] انظر، مثلاً: J.H. Charlesworth, "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues," *HTR* 70 (1977): 183-200; R. Leicht *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur derJuden* (TSMEMJ 21; Tübingen 2006); G. Mayer,"Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur," *EvT*32 (1972): 118-127.

[٥] Stern, *GLAJJ*, 1:148،

الرّجل الذّي نجا من الطّوفان (طوفان نوح) جاء مع أبنائه إلى سوريا حيثُ، وبعد ثلاثة أجيال، وُلِد إبراهيم، الذي يعني اسمه "خليل الآب ". وكان رجلاً حكيماً وقد ذهب إلى الصّحراء. تزوج باثنتين، واحدة من أقاربه المحليّين والأُخرى أَمَة مصريّة. ولدت له المرأة المصرية اثني عشر ابناً، وهم الذين هاجروا إلى الجزيرة العربية وقسّموا البلاد فيما بينهم؛ وكانوا أول ملوك على سكانها. من هنا فحتّى أيامنا هذه هناك اثنا عشر ملكاً بين العرب، وجميعهم يحملون أسماء أبناء إبراهيم. ومن زوجته الشّرعية الثّانية وُلِد له ابن واحد اسمه باليونانيّة *غيلوس* *Gēlos* ("الضاحك" = *يتسحاق* *Yitshaq* [إسحَق])[1]. ثم مات إبراهيم بعد أن طَعن في السّن، في حين وُلد لغيلوس وامرأة من المكان أحد عشر ولداً، وابن ثاني عشر، هو يوسف، الذي كان حفيده موسى (*apud* Eusebius, *Praep*. Ev . 9. 19. 1-3)[2]. وهذا خليط غريب من الأسماء والموضوعات التّوراتيّة جنباً إلى جنب مع بيانات غير توراتيّة تجعل من المؤكّد تماماً أنّ أبولونيوس لم تكن لديه أيّ معرفة مباشرة بالتّوراة. هنالك ببساطة أيضاً الكثير جدّاً من الأخطاء الصّارخة والتي تجعل هذا محتملاً. ما لدينا هنا هو معلومات غير أوّلية تقوم على أساس الإشاعات، ولكنْ ينبغي على الفور أنْ يضاف إلى ذلك أنّه للمرة الأولى هنا يتمّ ذكر إبراهيم بالاسم، وكذلك ابنه إسحَق (وإن كان *بترجمة يونانية* *graeca interpretatio*)، وأيضاً زوجتيه، سارة وهاجر (وإن كان ذلك دون تسميتهما). علاوة على ذلك يقال عن إبراهيم إنّه رجل حكيم فلا يقال شيء سلبيّ عن الأب على الإطلاق. هذا مؤشّر حتماً إلى أنّ أبولونيوس بذل بعض الجهد للتّعرف بطريقة جدّية على التّقاليد التّوراتيّة أو اليهوديّة.

إنّ الباحث متعدّد الجوانب الثّقافيّة من القرن الأوّل قبل الميلاد الكسندر بوليهستور (والذي سبق ذكره بشكل عابر) هو أوّل كاتب وثنيّ يقدّم لنا أدلّة على معرفة دقيقة بقصص إبراهيم التّوراتيّة. وهذا ليس مستغرباً حين يدرك المرء أنّه هو صاحب العمل المسمّى *Peri Ioudaiōn* والذّي يقدّم فيه لقرّائه ليس فقط معلومات توراتيّة بل أيضاً قطعاً كبيرة لنّصوص من كتابات لعدّة مؤلّفين يونانيّين- يهود ما بعد توراتيّين[3]. فهذا الكاتب والمترجم

---

[1] حول Gelōs -Isaac ؛ انظر: . J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, 19n9

[2] حول هذا المقطع، انظر: Cook, *Interpretation of the Old Testament*, 11-12

[3] حول ألكسندر بوليهستور؛ انظر: E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. and trans. G. Vermes et al.; 4 vols.; Edinburgh 1973-1986),

غزير الإنتاج يعتبر المصدر الرّئيس لمعرفتنا بكثير من أوائل المؤلّفات اليهوديّة الهيلينيّة. أوسابيوس، الذي استمدّ الكثير من بوليهستور، يبلغنا أنّ بوليهستور، بعد تقديمه لمقتطفات من العديد من المؤلّفين (مثل إيوبوليموس Eupolemus، أرتابانوس Artapanus، الخ) حول إبراهيم، يضيف ما يلي:

بعد ذلك بوقت قصير أمر الله إبراهيم أن يُحضر له إسحَق كتقدمة-محرقة. قاد إبراهيم الطّفل إلى أعلى الجبل، ثم راح يكوّم محرقة جنائزية للجثث، ليضع إسحَق عليها. مع ذلك، عندما كان على وشك أنْ يذبحه، منعه ملاك عن القيام بذلك، و قدّم له كبشاً للمحرقة. ثم أخذ إبراهيم الطّفل عن المحرقة وذبح الكبش.

.(Eusebius, *Praep*. ev. 9.19 = *GLAJJ*, no. 51a)

هذه معلومات توراتية بحتة، لذلك يمكننا أنْ نستنتج أنّه لدينا هنا أوّل حالة لمؤلف وثني قرأ التّوراة. فمعلوماته هي واقعية وصحيحة.

لذلك، فمن المخيّب للآمال بعض الشيء أنْ نرى كيف يتناول المؤلف التّالي الذي يذكر إبراهيم، ألا وهو نيكولاس الدمشقي، وهو مؤرخ وافر الإنتاج وصديق لهيرودوس الكبير، والذّي كان نشطاً في العقود عند انعطافة الحقبة، الأب الأوّل[1]. فهو يقول إنّ إبراهيم، بعد أنْ غادر أرض الكلدانيّين مع أحد الجيوش، أصبح ملك دمشق، لكن لم يمضِ على ذلك وقت طويل حتى غادر مع شعبه إلى الأرض التي دعاها من ثمّ *كاناناايا Chananaia* التي تُعرف في الوقت الحاضر باليهودية. ثم يضيف الملاحظة القائلة إنّ "اسم إبراهيم لا يزال يُحتفل به في منطقة دمشق، وهنالك قرية أطلق عليها اسمه وتدعى مسكن إبراهيم (*oikēsis Abramou*)" (النصّ استشهد به يوسيفوس = *A.J.* 1. 159 – 190 *GLAJJ*, no. 83). لا تشير التّوراة إلى إقامة إبراهيم في دمشق، ناهيك عن تتويجه ملكاً على تلك المدينة، لكن ينبغي أنْ يُضاف إلى ذلك أنّ هناك العديد من التّقاليد اليهودية المبكّرة

3.1:510-513. 41 On Nicolaus see 42 See L. Ginzberg, The Legends of the Jews (-.vols.; Philadelphia) -n-

[1] حول نيكولاوس؛ انظر: J. Malitz, *Nikolaos von Damaskus: Leben des Kaisers Augustus* (TzF 80; Darmstadt 2003), 1-5.

عن إبراهيم كملك (وإنْ لم يكن لدمشقَ)[1]. لكنّ النّقطة الرّئيسية هي اللهجة الإيجابية في هذه الرّواية القصيرة: تستخدم التّقاليد عن إبراهيم كملك لتمجيد نيقولاوس لدمشقَ، المدينة التّي عاش فيها طوال حياته. وبطبيعة الحال فإنّ راعيه هيرودوس سيكون من دواعي سروره أنْ يعلم أنّ اسم إبراهيم يعيش حتّى اليوم كمسمّى لقرية بالقرب من دمشق تدعى *Abramou oikēsis*.

من الفترة ذاتها تقريباً يُطالعنا نصّ آخر يتحدث عن العلاقة بين دمشق وإبراهيم، ألا وهو *تاريخ فيليبوس Historiae Philippicae* لبومبيوس تروغوس Pompeius Trogus، والذّي لا يوجد منه غير مقتطفات فقط تمّ الحفاظ عليها في *خلاصة Epitome* يوستينوس. إنّها رواية غبيّة نوعاً ما مفادها أنّ أصل الشّعب اليهودي هو من دمشقَ. وكان أوّل ملك عليها هو دمشقُ والذي حملت المدينة اسمه. "بعد دمشق، كان ملوكها أزيلوس Azelus، ثمّ أدورس[2]، إبراهيم، وإسراهيل Israhel. ذرّية سعيدة من عشرة أبناء جعلت إسراهيل أشهر من أيٍّ من أسلافه" (*Epitome* 2. 1 - 4 = *GLAJJ*, no. 137). إسرائيل هنا هو بالطبع الأب الثّالث، يعقوب (يتمّ التّغاضي عن إسحَق). كل ما نعرفه عن إبراهيم أنّه كان الملك الرّابع لدمشق، مقولة تشبه إلى حدّ بعيد ما وجدناه للتّو عند نيكولاوس، وإنْ لم تكن متطابقة لأن نيكولاوس يعرفُ بالأصل من بلاد ما بين النّهرين لإبراهيم. ما يعقب أيضاً في هذا المقتطف القصير لا يوحي بالكثير من الثّقة بمعرفته بالقصص التّوراتية، على سبيل المثال، عندما يقول إنّ موسى كان ابن يوسف (١١ , ٢)[3].

---

[1] انظر: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia 1925), 5:216n46.

[2] وفقاً لشتيرن، (*GLAJJ*, 1:339): "هذان الاسمان يرمزان لحدد وهزائيل، وكلاهما معروف من التوراة كملك لآرام".

[3] لم آخذ بالحسبان باعتبارها غير علميّة الملاحظة القصيرة في عمل ستيفانوس البيزنطي المسمّى *إثنيكا Ethnika* التي تفيد أنّ المؤرخ من القرن الثاني للميلاد كلاوديوس كاراكس يقول إن الاسم عبرانيّون الذي يطلق على اليهود إنّما هو مشتق من اسم إبراهيم، وهو اشتقاق لغوي موجود عند المؤلّف اليهودي (؟) من القرن الثاني قبل الميلاد أرتبانوس، الكسرة ١ (= Eusebius, *Praep ev.* 9.18.1). وفي مناقشته المختصرة لهذه الكسرة، يشير شتيرن (*GLAJJ*, 2.161) إلى حقيقة أنّه وفقاً ليوسيفوس، "فإنّ وثيقة عموميّة من بيرغاموم، مدينة كاراكس، عام ١١٢ ق.م.، تشير إلى علاقات قديمة بين اليهود ومدينة في زمن إبراهيم، الذي يسمّى *pantôn Hebraiôn patêr*، (*Antiquitates Judaicae* XIV, 255)."

في أعمال العرّاف من القرن الثّاني للميلاد فتيوس فالنس، نجد إشارتين قصيرتين جدّاً لإبراهيم كعرّاف (Anthologiae, 2. 28 – 29 = GLAJJ, no. 339 - 340). مقولة معروفة أيضاً من بيروسوس (وانظر أدناه حول فيرميكوس ماتيرنوس وجوليانوس). لا توجد أدنى إشارة نقدية هُنا، على العكس من ذلك، فإن عبارة *ho thaumasiōtatos Abramos* هي تعبير لا لبس فيه عن الإعجاب.

في العقود الأخيرة من القرن الثّاني للميلاد، شنّ الأفلاطوني سلسوس هجومه على المسيحيّة في كتابه *Alēthēs Logos*. في هذا العمل، يسخر أيضاً من السّخف المطلق حول إنجاب الأطفال لوالدين عجوزين للغاية، وأوريجانوس يعتقد بحقّ أنه "يعني كما هو واضح حالة إبراهيم وسارة" (*Cels.* 4.43)[1]. وعلى الرغم من أنّ معرفة سلسوس بالتّوراة أقلّ تفصيليّة من معرفة الجدليّين الكبيرين الآخرين المعاديين للمسيحيّة (بروفيريوس وجوليانوس) بها، فهذا المقطع الوجيز جدّاً هو ملخّص صحيح للقصّة في سفر التّكوين ١٨.

حالة مثيرة للاهتمام تلك التّي لأفلاطونيّ آخر، وهذه المرة من حوالي العام ٣٠٠ م، هو ألكسندر ليكوبوليس Lycopolis. لا يذكر ألكسندر إبراهيم إلا باختصار، أي حين يتحدّث على أنّ العقيدة المسيحيّة القائلة بأنّ يسوع المسيح

أسلم نفسه للموت من أجل مغفرة الخطايا لها معقوليّة معيّنة في نظر كثير من النّاس[2] نظراً للقصص بين الإغريق عند بعض الأشخاص الذين سلّموا أنفسهم للموت من أجل سلامة مدنهم؛ وأيضا فالتّاريخ اليهوديّ يقدّم مثالاً على هذه العقيدة في إعداد ابن إبراهيم من أجل التّضحية به إلى الله. (*Contra Manichaei opinions* 24)[3].

---

[1] من أجل هذا المقطع؛ انظر: G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani II: Testi e documenti* (Bologna 1998), 124.

[2] لكن ليس في نظر ألكسندر ذاته.

[3] Mansfeld and P.W. van der Horst, trans., *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis'* Treatise Critique of the Doctrines of Manichaeus (Leiden 1974), 94.

وكما أثبت في موضع آخر، فألكسندر في مقالته المعادية للمانوية يبرهن أنّه كانت لديه بعض المعرفة بالكتاب المقدّس لكنّها لم تكن واسعة النّطاق... بل لا يمكن حتى أنْ نستبعد أنّ جميع المراجع التّوراتيّة في عمله تعتمد على ما كان يسمعه، وليس على ما كان يقرأه بنفسه. والأسفار الكتابيّة (الوحيدة؟) التي يبدو أنّه كانت له بعض المعرفة بها كانت التكوين والأناجيل (كما جرت عليه العادة بين الكتّاب الوثنيّين ببعض المعارف بالكتاب المقدّس)...لكن هذه المعرفة على ما يبدو لم تلهمه بأن يقوم بهجمات عنيفة على الكتاب المقدّس، في تناقض حادّ مع سيلسوس، بورفيريوس، وجوليانوس[١].

لكنْ ليس من غير المهم، أنْ نلاحظ أنّ الكسندر يذكر إسحَق كمثال على "النّاس الذّين يسلّمون أنفسهم للموت" من أجل الآخرين، في حين أنّ القصّة التّوراتية تصوّر إسحَق ككائن مذعن تماماً لأمر الله وطاعة إبراهيم. إنّ مقولة أنّ إسحَق تطوّع ليكون الذّبيحة التّي أرادها الله أن تكون وأنه فعل ذلك من أجل رفاهية الشّعب اليهودي هي مقولة لا توجد إلا في المصادر اليهوديّة ما بعد الكتابية من الفترات الرّومانيّة والبيزنطيّة. وأستطيع أنْ أسلّم بأنّ ألكسندر كان على بيّنة من المواد الهاغاديّة اليهودية، سواء تلك الشّفهية أم المكتوبة، أو ربّما كان أيضاً على بيّنة من التّنويعات المسيحيّة على هذه التّفاسير الهاغاديّة[٢].

في النّصف الأوّل من القرن الرّابع صار لدينا كتابات فيرميكوس ماتيرنوس Firmicus Maternus. ومن الواضح أنّه لن يكون علينا سوى إلقاء نظرة سريعة على العمل الذّي كتبه في حقبته ما قبل المسيحيّة، المسمّى *ماثيسيس* *Mathesis*، وهو كتيب عن المنجّمين (وليس على عمله *De errore* *الذي* هو من حقبته المسيحيّة). هنا مرة أخرى (كما في فتيوس *Vettius* فالنس)، يذكر إبراهيم كمنجّم كبير وككاتب في المسائل الفلكية،

---

(1) P.W. van der Horst, " '*A Simple Philosophy*': *Alexander of Lycopolis on Christianity Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday* (ed. K.A. Algra, P.W. van der Horst, and D.T. Runia PA 72; Leiden 1996), 328-329.

(٢) من أجل مادّة هاغاديّة يهوديّة، انظر: van der Horst, "A Simple Philosophy." من أجل مثال رائع حول هذه التنويعات المسيحية؛ انظر: P.W. van der Horst and M.F.G. Parmen tier, "A New Early Christian Poem on the Sacrifice of Isaac," in *Le Codex des Visions* (ed. A. Hurst and J. Rudhardt; RechRenc 18; Genève 2002), 155-172.

وذلك تماشياً مع نكبسو وبتوسيرس Nechepso وPetosiris، أورفيوس، كريتوديموس Critodemus وغيرهم ; *Math*. 4. *Proem*. 5)

.(. 17. 2, 5; 4. 18. 1 = *GLAJJ*, nos. 473 – 476

الامبراطور يوليانوس، المعروف باسم المرّتد، خصّص بضعة أسطر لإبراهيم في عمله المعادي للمسيحيّين المسمّى *ضدّ غاليلايوس Contra Galilaeos*[1]. في الكسرة الأولى تُستخدم واقعة أنّ شخصاً ليس أقلّ من إبراهيم اختار أنْ يكون غريباً في بلد أجنبي كحجّة ضدّ تخلّي المسيحيين عن اليهودية (209 D = GLAJJ, no. 481 a = Masaracchia frg. 49). ويوضّح يوليانوس لماذا كان عليهم أنْ يحافظوا على تمسكهم بأصولهم اليهودية في كسرة ثانية، حيث يؤكّد على الأهمية الكبيرة للتّضحية قائلاً ما يلي:

سأثبت في بضع كلمات أنّ موسى نفسه كان يعتقد أنّه من الضّروري جلب النّار من الخارج [لأجل المحرقات]، وحتى قبله، كان الأب إبراهيم على هذا النّحو... أنا واحد من أولئك الذّين تجنّبوا أنْ يعيدوا مع اليهود. لكنّي مع ذلك، أبجّل دائماً إله إبراهيم وإسحق ويعقوب... إنهم يبجّلون إلهاً كان كريماً على الدّوام معي ومع أولئك الذّين عبدوه كما عبدَه إبراهيم، لأنّه إله عظيم وقويّ جدّاً، لا علاقة له بكم [المسيحيين]. لأنكم لا تقلّدون إبراهيم من خلال إقامة المذابح له أو بناء مذابح القرابين أو العبادة له. لأن إبراهيم اعتاد تقديم القرابين دائماً كما نحن نفعل، دائماً وباستمرار.

(*Julian the Apostate*, *Contra Galilaeos* 343 D, 354 A–C = *GALJJ*, no. 481a = *Masarachhia frgs*. 83, 86, 87)[2].

ثمّ يلي مقطع طويل عن إبراهيم كممارس لعلم التّنجيم، الكهانة، وأشكال أخرى من الرّجم بالغيب، وهي موضوعات نعرفها من كتابات هلينيّة- يهوديّة عديدة والتّي تمّ العثور

---

[1] الطبعة الأهم مع تعليق هي: E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore: Contra Galilaeos* (Roma 1990).

[2] من أجل هذا المقطع؛ انظر: Cook, Interpretation of the Old Testament, 275-280, 295-296

انظر أيضاً العمل المختصر: J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (SAC 3; Tübingen 2000), 323-324.

عليها جزئياً أيضاً في أعمال فتيوس فالنس وفيرميكوس ماتيرنوس. وبصرف النّظر عن ذلك، إلا أنّنا نرى أنّ صورة يوليانوس عن إبراهيم كواحد يقدّم قرابيناً لله هي توراتية (أنظر، على سبيل المثال، تك ١٥؛ ٢٢)، شيء لا يُدهشنا حقاً لأنّ هذا الإمبراطور الوثني كان قد تلقّى تعليماً مسيحياً.

شهادة غريبة حول الإعجاب بإبراهيم من جانب الوثنيّين هي المقطع الذي نوقش كثيراً في القرن الرابع *Scriptores historiae Augustae*. وهنا نجد في *Vita Alexandri Severi* ملاحظة غريبة بأن الإمبراطور الكسندر سيفيروس (٢٢٢ – ٢٣٥) احتفظ بملاذ خاص في قصره حيث وضع تماثيل لأباطرة مؤلهين وكذلك لبعض الأشخاص المقدّسين ومن بينهم أبولونيوس (من تيانا)، يسوع المسيح[١]، إبراهيم، أورفيوس، وآخرون لهم الشّخصية ذاتها(29. 2 = *GLAJJ*, no. 522)[٢]. وأيّاً كانت رغبة واحدنا في التّكهن حول القيمة التّاريخيّة (أو عدم وجودها) لهذا الشّكل الغريب من التّوفيقية بين المعتقدات، فمن المؤكّد أنّ كاتبنا من القرن الرّابع لم يرَ استحالة أنْ يعبد إبراهيم إلى جانب غيره من الشّخصيات المؤلّهة أو البطولية.

أخيراً، وفي النّصف الأوّل من القرن السّادس عشر، نجد في عمل داماسيوس Damasciusالمسمّى *Vita Isidori* الملاحظة القائلة إنّ مارينوس، خليفة بروكلوس في رئاسة الأكاديميّة الأفلاطونيّة في أثينا، انتمى ذات يوم إلى طائفة السّامريّين. وهو نشأ في نيابوليس (نابلس) في فلسطين، وهي مدينة تأسّست قرب الجبل المسمّى *أرغاريزون* *Argarizon* (كذا)، حيث يوجد أحد أقدس معابد زيوس العلي، الذي كرّسه إبراهيم، جدّ العبرانيّين القدماء، ، كما اعتاد مارينوس نفسه على القول[٣].

---

[١] هنا يضيف المؤلّف: "بحسب كاتب معاصر "*(quantum scriptor suorum temporum dicit)*، كما لو أنّه يعبّر عن شكّه بالموضوع.

[٢] كما يلاحظ شتيرن، فمن الملفت أنّ تجاوراً آنياً بين إبراهيم وأروفيوس يرد عند فيرميكوس ماتيرنوس أيضاً (انظر آنفاً في النص). وربّما أحد هذين النصيّن يعتمد على الآخر. يقول سايكر، "Abraham،" ١٩٧، على نحو خاطئ، إن هذا المقطع يتناول يوليانوس الجاحد.

[٣] ترجمة: P. Athanassiadi, *Damascius: The Philosophical History* (Athens 1999) 237،"(معدّل بشكل طفيف).

لكن مارينوس تخلّى عن العقيدة السّامريّة لأنّها انحرفت عن دين إبراهيم، ومن ثمّ سقط في حبّ الوثنية (Athanassiadi frg. 97 A = *GLAJJ*, no. 458). ولأنّ هذا الجزء المرتبك والمريب من المعلومة لا يمدّنا بأيّ شيء قد يفيدنا في المعرفة الوثنيّة بإبراهيم، لن نأخذه بحسباننا.

ما رأيناه في هذه الشهادات الأدبيّة (غير السّحريّة) هي أنّه، على الرّغم من أنّ إبراهيم لم يكن معروفاً على نطاق واسع، فإنّ كلّ المؤلّفين الذّين يذكرونه كان لديهم تقييماً إيجابياً للأب. فقد كان يُنظر إليه على أنّه رجلٌ حكيم وعادل، والذّي كان أيضاً حاكماً، ومن ذوي الخبرة في علم التّنجيم. لقد جاء من مكان ما في الشرق (سوريا أو بلاد ما بين النّهرين)، وهو عامل ساهم دائماً في رفع قيمة الشّخص في الأوساط الأدبية في العصور الهلنستية والرّومانية، وربّما لهذا السّبب، "لم تتمّ المماثلة الوثيقة بين هوية إبراهيم واليهود. . . بحيث إنّ النّقد الوثني لليهود لم يقترب منه قطّ "[1].

٤– خاتمة

على الرّغم من أنّني لا أدّعي أنّ هذا كان عرضاً شاملاً للأدلّة، فأنا واثقٌ من أنّ أهمّ ما في دلائلنا من قطع على الأقلّ، قدّمت لنا أحد أشكال المراجعة، حتى وإن بدت وجيزة. ودعونا الآن نحاول استخلاص بعض النّتائج. وهذه النّتائج محكومة بأنْ تكون مؤقّتة لأنّه على الأرجح أنّ مزيداً من الأدلة تبدو ضائعة أكثر منها محفوظة. مع ذلك، فما لدينا يؤكّد جزئيّاً فقط ما أكّده أوريجانوس عن الغياب التّام للمعرفة بإبراهيم بين الأمم. وكما رأينا، كان بالتّأكيد على حقّ بقدر ما يكون الأمر مرتبطاً بممارسي الطّقوس السّحرية والتّعويذيين (وربّما كان هذا ما وضعه في تفكيره أوّلاً). في النّصوص السّحريّة، كما رأينا، لا يجد واحدنا مؤشّرات على أنّهم كانوا على معرفة بأي شيء أكثر من مجرد اسم إبراهيم بل لا يعرفون أحياناً ما إذا كان اسم إنسان أو إله. لكن في حالة الأدلّة الأدبيّة، كانت الصّورة مختلفة. ومن المؤكّد أنّ هناك أيضاً نجد بعض المعلومات "الخاطئة" تماماً: إبراهيم كملك على دمشقَ، كوالد لاثني عشر ابناً، وما إلى ذلك. لكنّنا نجد أيضاً العبارات ذات المعرفة الجيدة نسبياً، مع أنّها نادرة قبل القرون الأوّلى ما بعد الميلاد. ومن الملاحظات الملفتة للنّظر أنّه، بعكس حالة موسى، يبدو المؤلفون من أصحاب المعرفة الجيدة والمؤلفون من أصحاب المعرفة الأقل على

---

[1] Siker, "Abraham," 208 .

حدّ سواء ينظرون عموماً إلى إبراهيم بإجلال رفيع. لماذا كانوا أكثر انتقاداً لموسى من إبراهيم؟ هل ذلك لأنّه، بعكس إبراهيم، كان موسى يعتبر دائماً مشرّع اليهود، ولهذا السّبب كان يُنظر إليه على أنّه مؤسّس لطريقة الحياة اليهودية التّي كانت في كثير من الأحيان تثير السّخرية والاحتقار عند الإغريق والرّومان؟ هذا السّؤال يستحقّ بالتّأكيد تحقيقاً أوثق.

كما كان متوقّعاً، فإنّ المعارضين للمسيحية، الذي كانوا قد قرأوا (أجزاء) من الكتاب المقدّس لأغراض جدلية، كانوا أكثر اطّلاعا من معظم الآخرين (باستثناء ألكسندر الذي يُسمى بحق بوليهيستور Polyhistor). في هذا الصّدد فإن كون الأدلّة من أعظم عدوّ للمسيحيّة، بوفيريوس، مفقودة، أمر يؤسفُ له لأنّه كان يختلف على نطاق واسع عن كل من سلسوس ويوليانوس في أنّ لديه نظرة إيجابيّة بشكلٍ ملحوظ حيال اليهودية[1] (لكن ربّما فقط أنّه لم يكن لديه سبب لأنْ يذكر إبراهيم). ومهما كان الأمر، فالأدلّة المحدودة التي لدينا تسمح لنا بالقول إنّ هنالك بعض الكتّاب الوثنيّين الذّين لديهم معرفة جيدة بأدلّة الكتاب المقدّس، لكنّه تخمين معقول ذلك الذي يقول إنّ هذه المعرفة ظلّت مقتصرة على عددٍ قليلٍ من المثقفين الوثنيين[2].

---

[1] انظر:. P.W. van der Horst, "Porphyry and Judaism" (forthcoming).

[2] من جديد أقول إني مدين بأكبر الشكر لصديقي جيمز ن. بنكهورست على استعداده الدائم لقراءة النص الإنكليزي لأوراقي.

إبراهيم والأمم في مخطوطات البحر الميّت:

الحصريّة والشموليّة في نصوص قمران وغياب تاريخ تقبّل تكوين ١٢: ٣.

مالدن بوبوفيتش

١ – مقدّمة

لا يوجد تاريخ قبل تك ١٢:٣ في مخطوطات البحر الميّت، بمعنى أنّ إبراهيم والأمم لا يظهرون هناك على الإطلاق، وفكرة جميع أمم الأرض أو بالأحرى عوائلها، يتباركون بإبراهيم أي يجدون البركة فيه، أو يباركون أنفسهم به، لا تظهر في مخطوطات قمران.

قد يكون مردّ هذا ببساطة للصدفة، فكما هو معروف، فإنّ معظم ما وصل إلينا من مخطوطات البحر الميّت إنّما وصل على شكل كسرات، وإذا ما نظرنا إلى ما يسمّى بالمخطوطات التوراتيّة من قمران، فهناك ربّما بقايا عشرين مخطوطة من سفر التّكوين، إضافة إلى ذلك لدينا اثنتان من المربّعات، واحدة من سدير والأخرى من ماسادا[١]. لكن أيّاً من هذه المخطوطات الأربع والعشرين "التوراتيّة" للتّكوين لم تحتفظ بنصّ تك ١٢[٢]، مع ذلك يمكننا الافتراض بأن تلك المخطوطات كانت تحتوي في الأصل نصّ التّكوين ١٢ ، وللأسف فالمخطوطات "غير التوراتيّة" أيضاً لا تتضمّن أيّ اقتباس أو إشارة أو تلميح لنصّ التّكوين ١٢، أو بشكل أكثر تحديداً، لإبراهيم والأمم[٣]، ومن المؤكّد بأنّ إبراهيم يظهر في

---

[١] انظر: E.Tovetal., *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the* Discoveries in the Judaean Desert Series(DJD 39;Oxford2002),167-168,179.

[٢] من الهام أنّ النصّ الأصلي الذي نُشر على شكل "4QGenh-para (J.R.Davila,"4QGenh-para, in *Qumran Cave4. VII :Genesis to Numbers* [E.Ulrichetal.;DJD 12; Oxford 1994],62-63 يحتوي بالفعل (نصّاً) من تك ١٢:٤-٥. مع ذلك، فالكسرة ذاتها نشرت أيضاً على شكل 4Q464 1 (M.E. Stone and E.Eshel,"An Exposition on the Patriarchs [4Q464] and Two Other Documents [4Q464a and 4Q464b],"*Mus* 105[1992]:243-264). كان أوّل من لاحظ هذا إيشل. التحديد الأخير صحيح، والإشارة 4QGenh-para ألغيت. أشكر آيبرت تيغشيلار على هذه المعلومة.

[٣] باستثناء 4Q464 1، التي تشير إلى إبراهيم وحرّان. انظر: E. Esheland M. Stone, 464:4Q Exposition on the Patriarchs,"in *Qumran Cave 4.XIV :Parabiblical Texts, Part 2* (M. Broshietal.; DJD 19; Oxford 1995),217.

المخطوطات غير التوراتيّة، لكنّه لا يصوّر بشكل بارز، فاسمه يردُ نحواً من ثمانين مرّة (تسع وأربعين مرة كإبراهيم، وإحدى وثلاثين مرّة كأبرام)، فيما مجموعه خمسة وعشرون نصّاً عبريّاً وآراميّاً من نصوص قمران غير التوراتيّة[1]. فقط هناك ثلاث مخطوطات احتفظت لنا بما يكفي من المواد لإثبات إعادة تلاوة الروايات المعروفة لنصّ التّكوين ١١ -٢٥، والتي سأعود إليها لاحقاً، مع ذلك فإنّ عدم الوجود الظاهري لتاريخ التقبّل لنصّ التّكوين ٣:١٢ في مخطوطات البحر الميّت قد لا يكون بالضرورة نتيجة طريقة الحفظ أو الحالة المتشظيّة للمخطوطات .

سوف أبرهن بأنّ عدم وجود تاريخ تقبّل لهذا المقطع في مخطوطات البحر الميّت ليس وليدَ الصدفة، إذ ما من نصوص يهوديّة قديمة تقريباً تقدّم لنا دليلاً على تاريخ تقبّله، ولا بد من فهم ذلك بأنه معادل للدور السلبيّ للغاية الذي تلعبه الأمم في العديد من النصوص الاسكاتوليجيّة [الأخرويّة] والأبوكاليبتيّة [النبوئيّة] اليهوديّة القديمة، ومن أجل أن نضع في السّياق عدم التلقي هذا لنصّ التّكوين ٣:١٢ وفكرة مباركة الأمم بالعلاقة مع إبراهيم، سأناقش:

أولاً : ثلاث مخطوطات غير توراتيّة يظهر فيها إبراهيم قد تمدُّنا إحداها بمفتاح لفهم أنّ النصّ ٣:١٢ من سفر التّكوين كان قد تمّ تجاهله عمداً نتيجة لمنظور حول حصريّة من كان سيمتلك الأرض.

ثانياً: إنّ مراجعة سريعة لتقاليد إبراهيم اليهوديّة القديمة تظهر أنّ موضوع إبراهيم ومباركته للأمم ليس قضية رئيسة في النصوص اليهوديّة القديمة الأخرى خارج مجموعة قمران، ويمكن لهذا أن يثبت بأنّ غياب موضوع إبراهيم ومباركة الأمم عن نصوص قمران لم يكن ظاهرة معزولة في ذلك الوقت.

ثالثاً: وسوف أنظر في نصّين من قمران يظهر فيهما ربّما إبراهيم والأمم معاً ويعبّران عن الفكرة القائلة بأن الأمم مستثناة من فوائد العهد مع إبراهيم. أخيراً: إن نظرة على دور الأمم في النصوص الاسكاتوليجيّة والأبوكاليبتيّة تبيّن كيف تبدو وكأنّها العدوّ اللدود النمطيّ

[1] قارن: C.A. Evans, "Abraham,"EDSS 1:2; S. Holst, "Abraham at Qumran," in *Historie og konstruktion: Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen* (ed. .Møllerand T . L. Thompson ;Copenhagen 2005),181.

لإسرائيل، والتي تنتظر فقط الحكم النهائي كي يقضى عليها في نهاية الأزمنة. هذا التصوير للأمم لا يساعد على الإطلاق في توفير سياق لتاريخ تقبّل للنصّ ١٢:٣ من سفر التّكوين ومباركة الأمم في مخطوطات البحر الميّت. وعلى الرغم من الميول الشموليّة ربّما في بعض النصوص يبقى الميل الحصري مهيمناً وربّما يفسّر عدم وجود تاريخ تقبّل للنصّ ١٢:٣ من سفر التّكوين.

٢ – شخصيّة إبراهيم في ثلاث مخطوطات غير توراتيّة من قمران

4Q سفر اليوبيل المنحول (4 Q 225)

المخطوطة العبريّة 225 Q 4، التي تُدعى 4Q سفر اليوبيل المنحول[a]، ويرجع تاريخها إلى حوالي نهاية القرن الأول قبل الميلاد، وتحتوي توليفة متأثّرة بسفر التّكوين، سفر الخروج، وسفر *اليوبيل*. يتكوّن النصّ الموجود لدينا من ثلاثة أجزاء، ثلث منها مجزّأ جدّاً إلى درجة أنّه يصعب قول أيّ شيء ذي مغزى بشأنه[١].

يتناول عمودان محفوظان في الكسرة الثانية وعد الله لإبراهيم في التّكوين ١٥، ولادة إسحق في التكوين ٢١، والتزامه [بتقديم إسحَق قرباناً] في التّكوين ٢٢، وعيد الفصح والهروب من مصر في الخروج ١٢ – ١٤، لكن لا صلة لذلك بموضوع مؤتمرنا الحالي؛ وقد ناقش غارسيا مارتينيز بالفعل تلك المواد في المؤتمر السابق المسمّى *مقولات في القصّة التوراتيّة*[٢].

---

[١] من أجل *التحرير الأساسي edition princeps*؛ انظر: "J. C. Vander Kamand J. T. Milik, 225:4 QPseudo-Jubileesa," in *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts, Part I* (H. Attridge et al.; DJD 13; Oxford 1994)، 141-155. ؛ انظر أيضاً: D. Hamidovi´ *c, Les traditions du Jubilé à Qumrân* (Paris 2007), 203–225; R.A. Kugler and J.C. Van der Kam, "A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)," *Rev Q* 20/77(2001):109-116.

[2] F. García Martínez, "The Sacrifice of Isaac in 4Q225," in *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (ed. E. Noort and E. Tigchelaar; Leiden 2002), 44-57. انظر أيضاً الأعمال الحديثة، ومن أجل مراجع لدراسات سابقة: J.A. Fitzmyer, "The Interpretation of Genesis 15:6: Abraham's Faith and Righteousness in a Qumran Text,"in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible,Septuagint,and the Dead Sea Scroll sin Honor of Emanuel Tov* (ed. S.M.

كان يعتقد بأنّ الكسرة الأولى من 225 Q 4 إنّما تناولت أصلاً إبراهيم ومسألة الختان[1]، لكن إعادة فحص للمخطوطة حذفت القراءة וימל ("وختن") في السطر الرابع، واستبدلتها ויאכלו (" وأكلوا ") وأعادوا أيضاً موضوعة الكسرة ١ لتعقّب الكسرة ٢[2]. ووفقاً لإعادة البناء الجديدة لكلّ من كوغلر وفاندركام، فالكثير من 1 225 Q 4 "يذكّرنا برواية سفر *اليوبيل* حول عيد الفصح الأوّل والخروج من مصر (*اليوبيل* ٤٨ – ٤٩)"[3].

من هذه اللمحة القصيرة يتّضح لنا بأنّ كسرات المخطوطة من 225 Q 4 لم تحتفظ بأيّ نصّ من سفر التكوين يسبق إعادة رواية التكوين ١٥. كذلك لا يبدو بأنّ 225 Q 4 في إعادة روايتها للقصص من التكوين ١٥ وما بعد، تُعير أدنى اهتمام لبركة الأمم كما في نصوص التكوين ١٨:١٨؛ ٢٢:١٨؛ أو بالعلاقة مع إسحَق ويعقوب، تك ٢٦:٤؛ ٢٨:١٤على التّوالي، ومن المُمكن بأنّ عدم ظهور إبراهيم ومباركة الأمم إنّما يرجع ذلك إلى طبيعة النصّ من 225 Q 4، إنّها ليست مجرد إعادة تلاوة الروايات من سفري التكوين الخروج، وإظهار المعرفة بسفر *اليوبيل* أثناء القيام بذلك واتباع نصوص الكتاب المقدّس عن كثب، على العكس من ذلك فالأجزاء المتبقيّة من النصّ قد يكون الفصح الموضوع الذي يوحّد بين أجزائها[4]، وهو ما قد يفسّر عدم الاهتمام بمقولة مباركة الأمم.

أبوكريفون سفر التّكوين (1 Q 20)

Paul et al.; Leiden 2003), 257–268; B. Halpern-Amaru, "A Note on Isaac as First-Born in *Jubilees* and Only Son in 4Q225," DSD 13 (2006): 127–133; J. Kugel, "Exegetical Notes on 4Q225 '*Pseudo-Jubilees*,'" DSD 13 (2006): 73–98; R.A.Kugler,"4Q225i 2i 1-2:A Possible Reconstruction and Explanation,"*JBL* 126(2007): 81–103; R.A. Kugler, "Hearing 4Q225: A Case Study in Reconstructing the Religious Imagination of the Qumran Community,"*DSD* 10(2003):81-103

[1] Vander Kam and Milik,"*4QPseudo-Jubileesa*,"143-144...

[2] Kugler and VanderKam, "Note on 4Q225". انظر أيضاً: R. Fidler, "Circumcision in 4Q225? Notes on Sequential and Conceptual Shifts," *Meghillot* 5-6 (2007): 197-218 (Hebrew)

[3] Kugler and VanderKam, "Note on 4Q225 ", 109.

[4] قارن: Kugler,"4Q225 2i 1–2,"176–180.

أبوكريفون سفر التّكوين هو نصّ آرامي من الكهف الأول والذي يحتوي على بقايا ثلاثة وعشرين عموداً من العبارة المقتبسة من روايات سفر التّكوين، لكنّ شخصيّة النصّ لا تقتصر على مجرّد إعادة الصياغة الآراميّة لسفر التّكوين، فمع الالتزام الدقيق في بعض الأحيان بسفر التكوين، ينحرف النصّ في أحيان أخرى بشكل ملحوظ عن سفر التّكوين، ومن خلال استخدام التقاليد من خارجه، وبعضها جزء لا يتجزّأ أيضاً من سفري *أخنوخ الأوّل* و*اليوبيل*، يظهر التشكيل الجديد، ويعود تاريخ المخطوطة إلى بدايات الحقبة المسيحيّة تقريباً، لكنّ النصّ ربّما تمّ تأليفه في أوائل القرن الأوّل قبل الميلاد أو حتّى قبل ذلك[1]. وفي أعقاب روايات بضمير المتكّلم للامك ونوح، يُقدّم إبراهيم ربّما في العمود ١٨، وهو ما تضرّر بشدّة حتّى بأنّه ليس هناك كلمة واحدة قابلة لأن يفكّ تشفيرها. العمود ١٩ يبدأ بالسطر ٧، الذي يجعل إبراهيم في أرض كنعان يدعو باسم الله، حيث وفقاً لنصّ التّكوين ١٢:٨ بنى إبراهيم مذبحاً ثانياً في بيت إيل في أرض كنعان. ولا بدّ بأنّ العمود ١٨ كان يحتوي بداية قصّة إبراهيم في نصّ التّكوين١١– ١٢، من الممكن بالتأكيد الإشارة إلى إبراهيم والأمم كانت مدرجة في مخطوطة *أبوكريفون سفر التّكوين* المتضرّرة على نحو بالغ لكنّها [الإشارة] مفقودة الآن. أمّا فيما يتعلّق بدائرة إبراهيم عموماً، فإنّ *أبوكريفون التّكوين* يتّبع النصّ التوراتيّ على نحو أدق ممّا هي الحال عليه في المواد المتعلّقة بنوح أيضاً، وكون *أبوكريفون التّكوين* استخدم *سفر اليوبيل* أو تقاليده كمصدر، فهذا يمكن أن يكون مؤشّراً آخر على ظهور إبراهيم والأمم: سفراليوبيل ١٢: ٢٢–٢٣ يردّد أصداء سفر التّكوين ١٢: ١–٣، ومن الممكن بأنّ *أبوكريفون التّكوين* مثل سفر *اليوبيل*، قدّم مقطعاً عن إبراهيم والأمم، فالأمر غير مؤكّد على الإطلاق، *أبوكريفون التّكوين* لا يشترك مع سفر *اليوبيل*

---

[1] النقاش العلماني فيما يخصّ *أبوكريفون سفر التكوين* يتطوّر بسرعة. من أجل توجيه تلك الدراسات، انظر أحدث ما قدّم في الموضوع: D.K. Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* (London 2007), 26-106; J.A. Fitzmyer, The Genesis *Apocryphon of Qumran Cave 1* (1Q20): *A Commentary* (3rd ed.; Rome 2004); D.A. Machiela, *The Dead Sea* Genesis Apocryphon: *A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (Leiden2009);S. White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids, Mich.2008), 195-129 ؛ من أجل ظهور محتمل آخر لإبراهيم في *أبوكريفون سفر التكوين* انظر: D.A.Machiela, "Who Is the Aramean in Deut26:5 and What Is He Doing? Evidence of a Minority View from Qumran Cave (1QapGen 1.19.8)," *RevQ*23/91(2008):395-403

ببعض السمات فقط، بل أيضاً يختلف عنه، ومهما كان عليه الأمر، يبقى الحال بأنّ *أبوكريفون التّكوين* لا يمتُّ بصلة مباشرة لتاريخ تقبّل إبراهيم والأمم من نصّ التّكوين ١٢.

تفسير تكوين آ (4Q252)

مخطوطة عبريّة أخرى من الكهف الرابع تحتوي على مواد تفسيريّة متعلّقة بإبراهيم ومن ثمّ مهمّة لموضوعة هذا الكتاب، علاوة على ذلك قد يوفّر هذا النصّ مفتاحاً لفهم نصّ التّكوين ١٢:٣ وإنّ فكرة مباركة الأمم بالعلاقة مع إبراهيم قد تمّ تجاهلها عمداً.

المخطوطة 4Q252، التي تدعى *تفسير تكوين آ*، والتي يعود تاريخها إلى النصّف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، مكوّنة من ستّ كسرات تحتفظ لنا ببقايا ستة أعمدة[١]. والنصّ يحتوي على تعليقات على مقاطع مختارة من نصّ التّكوين ٦- ٤٩ 4Q252 هو على الأرجح ما يسمّى بالنصّ الطائفي، وهذا يعني أنّه تمّ تأليفه ضمن طائفة قمران[٢]. لهذا النصّ أهمّية خاصّة بسبب " المجموعة المتنوّعة من أنماط تفسير الكتاب المقدّس التي يتمّ تقديمها، بما في ذلك إعادة كتابة التوراة، التفاسير الهالاخية، *والبشير pesher*"[٣]. ووفقا لوايت كروفورد، ربّما أنّ 4Q252 تمثّل فترة انتقالية بين تأويل ضمني في صيغة إعادة كتابة نصّ أساسيّ مقدّس، وتأويل علنيّ في صيغة إيراد مقطع من النصّ المقدّس والتعليق عليه، مع ما كان سيصبح الشكل السائد في التفسير اليهوديّ والمسيحيّ المتأخّر[٤].

---

(١) من أجل الطبعات الأساسيّة؛ انظر: G.J. Brooke, "252: 4Q Commentary on Genesis A," in *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (G.J.Brooke et al.; DJD 22; Oxford 1996), 185-207.

(٢) هذا تعزّزه إشارته إلى "رجال الطائفة" (אנשי היחד) في 4Q252 V, 5 ؛ قارن أيضاً: 4QCommentary on Genesis C [4Q254] 4 4) واستخدامها بطريقة البشير في التفسير في 4Q252 IV, 5-7 and 4Q252 V, 5-7، التي هي مميّزة للنصوص التفسيريّة الطائفيّة من قمران (البراشيم).

(3) G.J.Brooke, "Commentary on Genesis," *EDSS* 1:300.

(٤) White Crawford, *Rewriting Scripture*, 130-143.؛ من أجل نقاش لشخصيّة النص؛ انظر مثلاً: G.J. Brooke, "The Genre of 4Q252: From Poetry to Pesher," *DSD* 1 (1994):160–179; G.J.Brooke, "The Thematic Content of 4Q252," *JQR* 85(1994):33-95; M. Bernstein, "4Q252: From Re-Written Bible to Biblical Commentary," *JJS* 45 (1994): 1-27; M. Bernstein, "4Q252: Method and Context, Genre and Sources: A Response to George J. Brooke," *JQR* 85 (1994): 61-79; I. Fröhlich, "Themes, Structure and Genre of Pesher Genesis: A Response to George

تبدأ المخطوطة بإعادة تلاوة قصّة الطوفان[1]، ثمّة أقسام عدّة مجزّأة للغاية تتعلّق بإبراهيم، لكن لا يمكن القول سوى القليل عن هذه المواد والطريقة التي تتناول بها بإيجاز روايات التكوين في النصّ ١٥ من سفر التكوين (4Q252 II ،13 - 11: عهد القِطَع)، النصّ ١٧ من سفر التكوين (4Q252 III، 3 - 1: الاثنا عشر أميراً)، النصّ ١٨ من سفر التكوين (4Q252 III، 6- 2: تدمير سدوم وعمورة)[2] والنصّ ١٨ من سفر التكوين (4Q252 III ، 10 – 6: التضحية بإسحَق).

هناك مثال آخر يتناول فيه التعليق على سفر التكوين آ قصّة إبراهيم والتي تتعلّق بدخول إبراهيم إلى أرض كنعان بعد فراغ، نقرأ في مقطع قصير التالي:

كان عمر تارح مئة وأربعين سنة حين غادر اور الكلدانيين وجاء إلى حرّان، وكان عمر أبرام سبعين سنة. عاش ابرام خمس سنوات في حرّان، وبعد ذلك ذهب [أبرام] إلى أرض كنعان.... (4Q252 II, 8 – 10)

وفقا لبروك فالنصّ "يحاول حلّ المشاكل النصّية لسفر التكوين ١١. ٣١ بنظام تاريخ دقيق"[3]. وإضافة إلى أهمّية مثل هذه الاهتمامات الكرونولوجية لشخصيّة 4Q252، أودّ التأكيد على أنّ النصّ على ما يبدو كان غير مهتم بأنّ ينقل عن نصّ التكوين ١٢: ١ – ٣، أو يشير إليه، أو يعيد تلاوته، فبعد الأسطر التي تمّ إيرادها مباشرة، يستمرّ السطر التالي 4Q252 II, 11، في الحديث على الفور عن عهد القِطَع الوارد في نصّ التكوين ١٥. على الرغم من أن 4Q252 II, 10 مكسور في "ستين"، هنالك مساحة كافية لاحتواء نصّ

J. Brooke," *JQR* 85 (1994): 81-90; G.J. Brooke, "4Q252 as Early Jewish Commentary,"*RevQ17*/65-68(1996):385-401;Falk,*Parabiblical Texts*, 120-139.

[1] وهو ما تناوله للتو غراسيا مارتينيز في المؤتمر الأول الذي حمل عنوان *مقولات في الرواية التوراتيّة*، F. García Martínez,"Interpretations of the Flood in the Dead Sea Scrolls,"in *Interpretations of the Flood* (ed.F. García Martínez and G.P. Luttikhuizen; Leiden 1998), 86-139.

[2] انظر: E. Tigchelaar,"Sodom and Gomorrah in the Dead Sea Scrolls ,"in *Sodom's Sin: Genesis 18–19 and Its Interpretations* (ed. E. Noort and E. Tigchelaar; Leiden 1998),86-108.

[3] Brooke,"Commentary on Genesis," 301.

سفر التّكوين ١٢: ١– ٣، أو جزء ذي مغزى منه، ويبدو أنّ التعليق يصف على الأرجح السنوات الستين اللاحقة التي عاشها تارح(قارن: تكوين ١١:٣٢)[١].

بشكل عام: ينبغي أن يُقرأ 225 Q 4 وذلك بوصفه مناقشة لمقاطع مختارة من سفر التّكوين، وليس كتعليق متواصل على النصّ من سفر التّكوين. 225 Q 4 مهتم على سبيل المثال بالقضايا الكرونولوجيّة في هذا الجزء من قصّة إبراهيم. فهو يخبرنا بأنّ إبراهيم كان في السبعين من العمر عندما جاء إلى حران وعاش هناك لمدة خمس سنوات. في هذا الجزء من النصّ التفسيري يقفز 252 Q 4 إلى نصّ سفر التّكوين ١٢: ٤– ٥ حيث يقال إن أبرام كان في الخامسة والسبعين من العمر عندما غادر حران إلى كنعان. ويترك نصّ التّكوين ١٢: ١ – ٣ بالتالي خارج كلّ اعتبار.

إضافة إلى الاهتمام الكرونولوجي للنصّ في تحديد اختيار مقاطع من سفر التّكوين، قد يكون هناك سبب آخر للصمت حيال نصّ التّكوين ١٢: ١ – ٣. فقبل البدء بقصّة إبراهيم في 4 Q 252 II , 8، *التفسير لسفر التّكوين آ* يعيد رواية جزء من التّكوين ٩ ويشرح لماذا تمّ لعن كنعان بدلاً من حام:

واستيقظ نوح من خمره وكان يعرف ما فعله ابنه الأصغر. وقال: "ملعون كنعان! سيكون عبداً لعبيد إخوته! "ولم يلعن حام، بل فقط ابنه، لأنّ الله بارك أبناء نوح، وفي خيام سام يسكن، أعطى الأرض لإبراهيم حبيبه. [٢](4Q252 II, 5 – 8)

قد تكون الجملة الأخيرة تشير إلى سفر أخبار الأيام الثاني٢٠:٧ حيث يصلّي ملك يهوذا يوشفاط إلى الله قائلاً: " ألست أنت إلهنا الذي طردت سكّان هذه الأرض من وجه شعبك إسرائيل، وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك للأبد؟ "[٣]. هذا النصّ يجمع بين مقولتين:(١) يتمّ

---

[1] Brooke,"4Q Commentary on Genesis A,"200.

[2] انظر أيضاً: 4Q254 1,2-4.G.J. Brooke,"Commentary on Genesis C,"in *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (G. Brookeetal. ; DJD 22; Oxford .1996),220-221

[3] Brooke,"4QCommentary on Genesis A,"200; Brooke ,"Commentary on Genesis," 300;Brooke,"Thematic Content of 4Q252," 43; Falk, *Parabiblical Texts,* 131-132.

إعطاء الأرض لنسل إبراهيم. (٢)إبراهيم خليل الله(انظر أيضاً، على سبيل المثال، إشعياء ٤١ :٨؛ 4Q 176 1 – 2 I, 10؛ جيمس ٢ :٢٣)[١].

لكن الجمع بين هاتين المقولتين لا يحتاج لأن يكون بالضرورة حجّة لصالح سفر أخبار الأيام الثاني ٢٠ :٧ الذي يُستخدم كمصدر نصّي مقدّس مقتبس في4 Q 252. على خلاف ذلك لا توجد مؤشّرات بأنّ سفر الأيام الثاني امتلك أي معنى خاص أو موثوق في النصوص من مجموعة قمران. فالشواهد من سفري الأيام أو الإشارات لهما مفقودة بالكامل في النصوص الأخرى. وإحدى المخطوطات التي يُزعم أنّها تمثّل نسخة عن سفري الأيام (4Q118) تضمّ جزءاً من سفر أخبار الأيام الثاني ٢٨ : ٢٨ – ٢٩ في عمودها الثاني، لكن لا يمكن تحديد هوية ما تبقى في العمود الأول على نحو صحيح. وهكذا فهذا دليل ضئيل للغاية حول نسخ سفري أخبار الأيام واستخدامها في نصوص قمران.[٢]

مع ذلك، فإنّ هذا الافتقاد للأدلة فيما يتعلّق بسفري أخبار الأيام لا يستبعد إمكانيّة أن يكون 4 Q 252 أخذ من سفري أخبار الأيام هنا، ووفقاً لفولك فإن كتابة الاسم بصيغة إبراهيم، وليس بصيغة أبرام كما هو متوقّع على أساس سياق سفر التّكوين الذي يتبعه نصّ 4 Q 252 والذي يقدّم مرة أخرى في 4 Q 252 II، والذي يعقب المقطع قيد البحث

---

[١] حول أهمّية إبراهيم كخليل لله في سفر أخبار الأيام الثاني ٢٠ وذلك باعتباره يرمز في آنٍ إلى العمل بالشريعة والانفصال عن شعب الأرض، انظر العمل الذي صدر مؤخّراً: R.G. Kratz, "Friend of God, Brother of Sarah, and Father of Isaac: Abraham in the Hebrew Bible and in Qumran," in *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran* (ed .D. Dimant and R.G.Kratz;Tübingen 2009), 80-87.

[2] J. Brooke, "Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Understanding Bible for the Canonical Process,"in *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran* (ed .E.G. Chazon,D. Dimant,and R.A. Clements; Leiden 2005), 88;G.J. Brooke," The Books of Chronicles and the Scrolls from Qumran,"in *Reflection and Refraction :Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (ed.R.Rezetko, T.H. Lim,and W.B. Aucker; Leiden 2007), 35-48,G.J.Brooke,"Types of Historiography in the Qumran Scrolls,"in *Ancient and Modern Scriptural Historiography* (ed.G.J Brooke and T.Römer; Leuven 2007),213.

والدراسة، قد يوحي بأنّ الكاتب إنّما يشير بالفعل إلى سفر أخبار الأيام الثاني ٢٠:٧، وحين يفعل ذلك، يظلّ وفيّاً لمرجعه النصّي المقدس.[١]

ما يهمّنا بشأن إعادة رواية لعنة كنعان وتفسيرها في 4 Q 252 لأجل أغراضنا هنا[٢]، هو القول بأنّ الاستبعاد عن التفضيل الإلهيّ لنسل حام ويافث "إنّما يعكس أنّه وقت توليف التفسير تمّ استبعاد الأجانب من أرض إسرائيل"[٣]. وبدل النسخة التوراتيّة لنصّ التكوين ٢٩:٧ حيث نجد بأنّ يافث أحد المقيمين في خيام سام، يصوّر4 Q 252 و*سفر اليوبيل* ١٢:٧ أيضاً أنّ الله هو الذي يقيم في خيام سام، ووفقا لبروك فإنّ هذا التغيير "ربّما يعكس حصرية معادية لليونان (نسل يافث بمن فيهم ياوان) والتي هي سمة مميّزة لسفر *اليوبيل*، وصريحة في بعض نصوص جماعة قمران"[٤]. إنّ الشغل الشاغل لمؤلّف 4 Q 252 في هذا المقطع من نصّه هو أعطية الأرض ،ومن الذي سيسكن فيها: أنّها تعود إلى سام، ومن ثمّ لإبراهيم وذرّيته. " إنّ الفهم الصحيح للعصر المسياني القادم والطريقة التي يجب أن تعاش فيها الحياة في الأرض تحسّباً لمثل هذا العصر كانت مسائل تخصّ أناس الجماعة وحدهم والذين من الواضح أنّ مواقفهم كانت تتميّز بعدم التسامح، الاصطفائيّة والحصرية"[٥]. ويشير فولك إلى أنّ" المؤلّف كان يتطلّع إلى تدخّل الله للقضاء على تهديد الأجانب والوفاء بالوعد لإبراهيم"[٦].

إن كان هذا صحيحاً، يُفهم غياب أيّة إشارة في4 Q 252 المخطوطة التي نسخها في وقت ما في النصّف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، إلى بركة الأمم بإبراهيم المذكورة في تك ١٢:٣. وتصوّر كهذا للعلاقات بين إبراهيم وذرّيته، من ناحية والأمم الأخرى من ناحية

---

[١] قارن: Brooke, "Thematic Content of 4Q252,"43;Falk,P*arabiblical Texts*,132.

[٢] لعنة كنعان تظهر أيضاً في النصّ الموجود من 4Q254 . يشترك نصّا كلّ من 4Q252 و 4Q254 ببعض الأمور المتشابهة لكنهما يختلفان أيضاً؛ فهما ليسا توليفين متطابقين. وربّما أنّنا نتعامل هنا مع تحريرات مختلفة لنصّ مفرد أو لتوليفات مختلفة للنوع ذاته. قارن: M. Bernstein ,"Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature," in *Studies in Ancient Midrash* (ed. J.L. Kugel; Cambridge, Mass.,2001),67–70,83; Falk, *Parabiblical Texts*,121-124

[٣] Brooke,"CommentaryonGenesis,"300-301.

[٤] Brooke ,"Thematic Content of 4Q252,"42.

[٥] Brooke ,"Early Jewish Commentary,"400.

[٦] Falk , *Parabiblical Texts*, 132.

أخرى، سيكون على خلاف مع النصّ الذي تمنّى مؤلّفه على ما يبدو استبعاد الأجانب من أرض إسرائيل؛ وهذا يشير إلى أنّ المؤلّف الطائفيّ لنصّ 4 Q 252 تجاهل وعن عمدٍ ومن منظور حصريّ فكرة أن تتبارك الأمم بإبراهيم.

إنّ هذا العرض المختصر لأهمّ مواد غير كتابيّة من مخطوطات البحر الميت والتي تتعلّق بشخص إبراهيم (4Q 225; 1Q 20; 4Q 252) إنّما يهدف إلى تقديم توضيحات لإثبات اتّجاهين،

أوّلاً: على الرغم من أنّ إبراهيم يظهر ويصوّر كشخصية بارزة في بضع الفقرات إلا أنّه ليس شخصيّة رئيسة في مخطوطات البحر الميّت[1]. ثانياً: إبراهيم والأمم ليس موضوعاً مهمّاً في مخطوطات البحر الميّت.

قد يرجع هذا للصدفة و لكن في حالة 4Q 252 كنت قد اقترحت بأنّ المقطع المتعلّق بإبراهيم والأمم كان قد تمّ تجاهله عمداً نتيجة لمنظور يقضي بحصرية امتلاك الأرض التي وعد بها إبراهيم.

٣-إبراهيم، مباركة الأمم وتقاليد إبراهيم اليهوديّة القديمة

سأعمل هنا على توسيع نطاق البحث فآخذ بعين الاعتبار وبشكل مختصر النصوص اليهوديّة القديمة التي تنقل لنا تقاليد إبراهيم، وسيُظهر هذا أنّ غياب مقولة إبراهيم ومباركة الأمم في مخطوطات البحر الميّت ليس ظاهرة معزولة داخل اليهوديّة المبكّرة، ومن ثمّ يجب ألا يعتبر مجرّد مسألة فرصة الحفاظ على مخطوطات قمران.

ففي أوائل القرن الثاني قبل الميلاد نجد إشارتين إلى إبراهيم والأمم، في بن سيراخ وسفر *اليوبيل*.

---

(1)Evans, "Abraham," -; C.A. Evans, "Abraham in the Dead Sea Scrolls: A Man ofcFaithandFailure,"inTheBibleatQumran:Text,Shape,andInterpretation(ed.P.W .Flint; Grand Rapids, Mich., -n-. When the scope is limited to Gen alone, Abraham together with Noah are the characters most frequently alluded to in the GennarrativematerialatQumran(excluding-En.),seeBernstein,"ContoursofGenes isInterpretation atQumran,"-.

أولا: يورد بن سيراخ مباركة الأمم باعتبارها واحدة من خصائص إبراهيم في بن سيراخ ٤٤:٢٢؛ يقال: " فلذلك حلف [الله] له بأنّ الأمم سيباركون في نسله "[١]. وهنا يقدّم بن سيراخ صيغة البركة التي تعقب مسألة التضحية بإسحَق في تك ٢٢:١٨، وليس البركة الموجودة في تك ١٢:٣، وهذا أيضاً واضح من السياق، فبن سيراخ يتحدّث أولاً عن عهد الختان من تك ١٧ والتجربة التي وجد فيها إبراهيم أميناً من تك ٢٢ (بن سيراخ ٤٤:٢١)، ومع ذلك فبعكس تك ٢٢:١٨ الذي يتحدّث عن "كلّ أمم الأرض" (כל גויי הארץ)، يتحدّث بن سيراخ فقط عن الأمم (ἔθνη أو גוים).

هذا يطرح سؤالاً حول الأمم التي كان يفكّر بها بن سيراخ" في بن سيراخ ٤٤:٢٠" يقال إنّ إبراهيم كان أباً عظيماً لأمم كثيرة (في المخطوطة ب من الغنيزا אב המון גום؛ وباليونانية πατήρ μέγας πλήθους ἐθνῶν)، ويستند هذا على نصّ التّكوين ١٧ : ٤ - ٥ حيث يتمّ تغيير اسم أبرام إلى إبراهيم لأنّه سيكون سلفاً للعديد من الأمم (אב המון גום)، وبطبيعة الحال أن يصبح إبراهيم سلفاً لأمم عديدة فهذا يفترض أن يحدث ذلك عبر ولدي إبراهيم "إسماعيل وإسحَق".

من هنا فقد قدّم الاقتراح بأنّه في حين أنّ تك ١٢:٣؛ ٢٢:١٨ كان يضع في اعتباره ربّما جميع أسر/أمم الأرض، وبشكل أكثر تحديدا تلك المدرجة في جدول الأمم في تك ١٠، فإنّ بن سيراخ لم يكن يفكّر إلا بتلك الأمم التي جاءت عن طريق ولدي إبراهيم "إسماعيل وإسحَق" وعلاوة على ذلك وفيما يتعلق بالنصّ العبريّ عند بن سيراخ، يبدو ممكناً بأنّ السطر التالي مباشرة بعد " لتبارك بزرعه الأمم (לברך בזרעו גוים)" أي "لتعطيهم ميراثاً" هو تفسير آخر لهذا. وإذا كان هذا صحيحاً فبن سيراخ كان سيقول كما هو مفترض إن نسل إسماعيل وإسحَق سوف يرثون "من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقصى الأرض" (٤٤:٢٣)، والذي يمكن أخذه على أنّه يعني المساحة الكبيرة بين الفرات والنيل[٢].

النصّ اليهوديّ القديم الثاني الذي يذكر إبراهيم ومباركة الأمم هو *سفر اليوبيل*، نصّ *اليوبيل* ١٢:٢٣ يعتمد أساساً له نصّ التّكوين ١٢:٣ لكنه يختلف قليلاً في الصياغة وأيضاً في

---

[١] الترجمة من B.G. Wright *in A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (ed. A. Pietersma and B.G. Wright; New York 2007).

[٢] أريد أن أشكر آيبرت تيغشيلار على تقديم هذه الاحتمالات.

الترتيب الذي يظهر به التّكوين ١٢:٣، *واليوبيل* يشير مرّة أخرى إلى هذه البركة فيما يتعلّق بيعقوب في نصّ *اليوبيل* ٢٧:٢٣الذي يأخذ مادته من نصّ التّكوين ٢٨:١٤.[١] ومن المثير للاهتمام بحدّ ذاته أنّ مؤلّف سفر *اليوبيل* لم يحذف كليّاً ببساطة المقطع المتعلّق ببركة الأمم، لأنّه في أجزاء أخرى من الكتاب يبدو لنا بوضوح أنّه يفكّر بالأمم بطريقة سلبية للغاية. فعلى سبيل المثال: في سفر اليوبيل "١٦: ١٧– ١٨" ينقل إلى الواجهة التمييز بين إسرائيل والأمم الأخرى حيث يجب أن يحسب نسل أبناء إسماعيل مع الوثنيّين، في حين ينبغي أن يصبح نسل إسحق بذرة مقدّسة، غير محسوبين مع الوثنيّين، بل هم ملك الله وحده وفوق جميع الأمم الأخرى كأمة مقدّسة، في نصّ *اليوبيل* ٣٠ تهدف القوانين المتعلّقة بالزواج إلى فرض هذا التمييز. وليس من الواضح تماماً ما إذا كان ينبغي أن يُفهم هذا الدمج لمباركة الأمم إلى حدّ ما كميلٍ كونيّ في *اليوبيل*.

وبالإضافة إلى هذين النصّين المبكّرين من القرن الثاني قبل الميلاد، أي بن سيراخ *واليوبيل*، هنالك فيلون السكندري من القرن الأول للميلاد الذي يتناول نصّ التّكوين ١٢:٣ بطريقته المميّزة[٢].

بغضّ النظر عن هذه الحالات الثلاثة لم أتمكن من العثور على أي ظهور آخر لإبراهيم والأمم في التقاليد اليهوديّة الأولى[٣] سفر يهوديت، الذي ربّما يكون قد كتب حوالي العام

---

[١] انظر أيضاً نصوص *اليوبيل* ١٨:١٦؛ ٢٠:١٠؛ ٢٤:١١. انظر أيضاً مساهمة Jacques T.A.G.M. van Ruitent بهذا العمل.

[٢] انظر مساهمة Makiello Phoebe في هذا الكتاب.

[٣] حول شخصية إبراهيم في اليهوديّة الأولى؛ انظر: N. Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity* (London 2004); Evans, "Abraham in the Dead Sea Scrolls"; J.L.Kugel, *The Bible as It Was*(Cambridge,Mass.,1997),133–148,165–178;G.W.E.Nickelsburg, "Abraham the Convert: A Jewish Tradition and Its Use by the Apostle Paul," in *Biblical Figures outside the Bible* (ed.M.E.Stone and T.A.Bergren; Harrisburg,Pa.,1998), 151-175;A.Y.Reed,"The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and *the Testament of Abraham*," *JSJ* 40(2009): 185–212;A. Roitman,"The Traditions about Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6–9)," in *Things Revealed :Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E.Stone* (ed.E.G.Chazon,D.Satran,and R.A. Clements ; Leiden .2004),73-87

١٠٠ قبل الميلاد في فلسطين، ويتضمّن بعض التقاليد عن حياة إبراهيم الأولى لكنّه لا يذكر إبراهيم ومباركة الأمم.

ولعلّ هذا ليس متوقّعاً في المسح التاريخيّ لإسرائيل الذي يقدّمه أحيور زعيم بني عمون.

في الوقت نفسه: فإنّ مثل هذه التصريحات الايجابيّة حول الأمم التي تبارك بإبراهيم كانت ستبدو مخالفة للرسالة الواضحة التي تنقلها يهوديت في نهاية الكتاب، والنصّ ١٦:١٧ من سفر يهوديت صريح في سلبيّته حول الأمم التي تتآمر على إسرائيل:

الويل للأمم التي تتآمر على نسلي، فالربّ القدير ينتقم منهم يوم الدينونة يجعل النار والدود في لحومهم إلى الأبد، فيبكون ألماً إلى يوم القيامة (سفر يهوديت ١٦ :١٧).

قبل القرن الأول قبل الميلاد، يقدّم لنا أبوليموس المنحول إبراهيم كأستاذ يعلّم علم الفلك وغيره من العلوم للفينيقيّين والمصريّين، ويروي باختصار الأحداث من التّكوين ١٤، وإن كان ذلك بصيغة مختلفة بعض الشيء، لكن رغم أنّه يجعل إبراهيم يتفاعل مع الأمم الأخرى، ففي نصّ أبوليموس المنحول عند أوسابيوس لا يُشار البتة إلى الأمم التي تتبارك في إبراهيم. ويربط *أورفيكا Orphica* (القرن الثاني قبل الميلاد- القرن الأول الميلادي) أيضاً إبراهيم مع علم التنجيم (٢٥ - ٣١)، لكن ليس مع الأمم، في النصّف الأخير من القرن الأول لا يتناول يوسيفوس قضيّة إبراهيم ومباركة الأمم (عاديات ١. ١٥٧ - ١٥٨)، على الرّغم من أنّه يربط أيضاً إبراهيم بعلم التنجيم.

يذكر يوسيفوس انتقال إبراهيم من أرض الكلدانيّين إلى كنعان لكنّه يتجاهل التك ١٢: ١ - ٣ فيقول إن إبراهيم ما إن استقر حتى بنى مذبحاً لله وقدّم قرباناً له، يمتلك فيلون المنحول بعض التقاليد الملونة عن حياة إبراهيم الأولى (*L.A.B.* 6: 3 – 8: 3) فبعد قصة برج بابل (تك ١١:٩) يستمر السرد مع تك ١٢:٤ وانتقال إبراهيم إلى كنعان، ويروي لنا فيلون المنحول باختصار بعض المواد من التّكوين ١٣؛ ١٦؛ ١٧؛ ٢١؛ ٢٥، لكنّه يتجاوز إبراهيم وبركة الأمم. وتروي لنا *أبوكاليبس إبراهيم* (القرن الأول-الثاني للميلاد) كيف أنّ على إبراهيم أن يتركَ تارح لكنّها على الفور تتبع ذلك بعهد القطع من التّكوين ١٥ (*Apoc. Ab.* 4: 8 – 9 : 5) تاركة إبراهيم والأمم وأخيراً: فإنّ *عهد إبراهيم* (القرن الأول-الثاني

للميلاد) يتجاهل أيضاً موضوعة إبراهيم والأمم على الرغم من أنّه يحكي عن البركة المقدّمة لإبراهيم ونسله (*T. Ab.* 3:6)، وإن كان ذلك دون مزيد من التحديد.

تُظهر هذه اللمحة القصيرة عن تقاليد إبراهيم اليهوديّة القديمة أنّ موضوع إبراهيم ومباركة الأمم لم تكن قضيّة رئيسة في النصوص اليهوديّة المبكرة، وإن لم نأخذ بعين الاعتبار التقبّل الفريد لنصّ التكوين ١٢:٣ من قبل فيلون، فنحن قد نلاحظ أنّ اثنين فقط من النصوص اليهوديّة المبكّرة من القرن الثاني قبل الميلاد تشير إلى إبراهيم ومباركة الأمم: بن سيراخ و*اليوبيل*،لا ترد المقولة في النصوص اليهوديّة المبكّرة الأخرى من تاريخ لاحق، ومن المثير للاهتمام أنّ الموقف الأخير هذا يتناقض مع رسالة بولس إلى أهل غلاطية (٨:٣) ومع أعمال الرّسل (٢٥:٣)[١]، وبهذا نستطيع القول: يمكن لنا أن نعتقد أنّ هذه النصوص المسيحيّة الأولى إنّما تشير إلى إبراهيم ومباركة الأمم لأنّها موجّهة إلى جمهور من غير اليهود، هذه النزعة الكونيّة أي ضمّ أمم أخرى في البركة التي وعد بها إبراهيم، غائبة إلى حدّ كبير عن النصوص اليهوديّة المبكرة التي تنقل لنا تقاليد إبراهيم، وقد يكون لهذا علاقته بالمواقف التي أُخذت مقابل الأمم الأخرى في التيارات المختلفة من اليهوديّة البدئيّة، أو على الأقلّ في مختلف النصوص اليهوديّة المبكرة.

من هذا المسح الوجيز يتّضح لنا أنّ غياب موضوعة إبراهيم ومباركة الأمم من مخطوطات البحر الميّت لم يكن ظاهرة معزولة في ذلك الوقت. وعلى ما يبدو لم تكن موضوعة إبراهيم والأمم تحظى بالكثير من الاهتمام في النصوص اليهوديّة المبكّرة التي نعرفها.

٤- إبراهيم والأمم في مخطوطتين من قمران

لقد قلت حتى الآن بأنّ إبراهيم والأمم لا يظهران كموضوعة ذات أهمّية في مخطوطات البحر الميّت، وهذا صحيح بقدر ما تكون بركة الأمم في إبراهيم هي المعنيّة، ولكن هذا لا يعني أنّهما لا يظهران معاً، وهناك مثالان مثيران للاهتمام حيث يمكن أن نجد إبراهيم والأمم وقد وقع أحدهما قرب الآخر بالفعل، وهذه الأمثلة قد تبيّن لنا كيف أنّ الأمم تُسْتبعد من الوصول إلى قوانين الله، وعلى ما يفترض من الوصول إلى العهد الذي عاهد به الله إبراهيم، العهد مع إبراهيم ؛وفي هذه الحالة الوعد بالأرض؛ يقف على طرفي النقيض مع الأمم.

---

[١] انظر مساهمة بريجيت فان دير لانس، ("الانتماء إلى عائلة إبراهيم")، في هذا الكتاب.

Q ٤ توليفة سرديّة وشعرية[b] (4Q362)

4Q362 هي واحدة من خمس مخطوطات والتي تقدّم لنا بقايا توليفة عبريّة تقاوم التوصيف العلميّ السهل بخصوص مضمونها ومعناها وجنسها[١]. وهذا النصّ هو ما يسمّى النصّ التوراتيّ الموازي[٢].وكما هو الحال بالنسبة لمعظم النصوص غير التوراتيّة من قمران، لا تعطينا المخطوطات أدنى مؤشرات على أنّ هذا التوليف كان معتمداً من قبل الجماعة أو الجماعات التي تقف وراء مجموعة المخطوطات التي وجدت بالقرب من قمران، إنّ المخطوطة 4Q362 إنها تعود إلى حوالي منتصف القرن الأوّل قبل الميلاد، لكنّ نسخة أخرى من المخطوطة هي 4Q371، إنّها تعود إلى النصّف الأوّل من القرن الأوّل قبل الميلاد، من هنا فالتوليفة بحدّ ذاتها إنّها قد ترجع في الواقع إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وإذا كان المحرّرون صحيحين في تفسيرهم فلابدّ أن يكون تاريخها قبل هجوم يوحنّا هيركانوس على شكيم عام ١١١ قبل الميلاد[٣].

---

(١) إضافة إلى 4Q371–373(4Q Narrative and Poetic Composition a–c),2Q22(*Apocryphon of David*[?]) and frgs. 1–3 from PAM 43.680(=4Q374a,4 Q Narrative and Poetic Composition d) هي المخطوطات الأخرى التي تحتوي نصّاً باقياً. من أجل 4Q371-373انظر: E. Qimron,"Observations on the Reading of 'A Text about Joseph'(4Q372,1),"RevQ 15/60 (1992): 603–604; E. Schuller, "4Q372 1: A Text about Joseph," RevQ 14/54-56 (1990):349-376;E.Schuller and M.Bernstein,"371-373 4QNarrative and Poetic Compositiona–c,"in *Wadi DaliyehII : TheSamaria Papyri from Wadi Daliyeh and Qumran Cave 4.XXVIII*: Miscellanea, Part 2 (D.M. Gropp, M. Bernstein et al.; DJD 28; Oxford 2002), 151-204. من أجل 2Q22؛ انظر: M.Baillet,"22:Un apocryphe de David(?),"in *Les'petites grottes' de Qumrân* (M.Bailletetal. ;DJD 3;Oxford 1962),81-82. من أجل 4Q373a؛ انظر: E. Tigchelaar, "On the Unidentified Fragments of DJD XXXIII and PAM 43.680: A New Manuscript of 4QNarrative and Poetic Composition, and Fragments of 4Q13, 4Q269, 4Q525 and 4QSb(?),"*RevQ21*/83(2004):481–483.

(٢) من أجل مناقشة واضحة للمصطلح الخاص بالتصنيف، "توراتي–موازي"، مع إشارات إلى مراجع ومواضع أخرى؛ انظر: Falk, *Parabiblical Texts*,1-25.

(٣) لكن انظر: H. Eshel, "John Hyrcanus," EDSS 1:418; H. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids, Mich., 2008), 81n54; H. Eshel, "The Prayer of Joseph, a Papyrus from Masada and the Samaritan Temple on ΑΡΓΑΡΙ7ΙΝ," *Zion* 56 (1991):125–136 (Hebrew).

يتحدّث المحرّرون في المنشور الرسمي عن توليفة محيّرة[١]. لقد دعيت في البداية *أبوكريفون يوسف*، لأنّ يوسف يظهر كشخصيّة محوريّة في الجزء الأكبر المتبقي من النصّ في 4Q372 1) مع تداخل نصّي في 4q371 1). لكنّ الطبيعة المتشظيّة للمخطوطات تجعل من الصعب تحديد العلاقة بين الكسرة المتعلقة بيوسف مع بقية النصّ. ومن السمات البارزة للتوليفة هي جمعها بين نصوص سرديّة ونصوص تشبه المزامير، وعلى الرغم من أنّ الطبيعة الدقيقة للتجاور بين النثر والشعر غير مفهومة تماماً[٢]، فهذه الخاصّية أعطت التوليفة اسمها الرسمي والأكثر تحديداً لنوعها ألا وهو التوليفة 4Qالسرديّة والشعريّة.

الكسرة الأولى من 4Q372 تتناول شخصيّة يوسف وتحتوي أيضاً مزموراً له، ويُذكر يوسف صراحة مرتين، يقال في السطر ١٠ إنّ "يوسف رمي في أراض لم يعرفها. . . "[٣]، و في السطرين ١٤ – ١٥ يقال إنّ "يوسف [أعطي] لأيدي الغرباء". وفقاً لشولر، ففي الأسطر الخمس عشرة الأولى يتمّسك النصّ بالنمط الكرونولوجي خطيئة-منفى-عودة، لكنّه يعترف بأنّ السطرين ٨ – ٩ "يُوضّحان بسهولة على الأقلّ من قبل المقطع بكامله بهذا التفسير"[٤]. ويدافع شولر عن هذا الإطار الكرونولوجيّ في الجزء الأول من النصّ على أساس الافتراض بأنّ التوليفة لا تقوم على أساس من شخص يوسف وقصته في تك ٣٧ –

---

[1] Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"151.

[2] M.J. Bernstein, "Poetry and Prose in 4Q371-373 Narrative and Poetic Composition a,b,c," in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (ed. E.G. Chazon, R. Clements, and A. Pinnick; Leiden 2003), 19-33. لقد لفتت صلاة يوسف انتباهاً خاصّاً في 4Q372. انظر مثلاً: E. Chazon, "Dialogue with Scripture in Hymns and Prayers from Qumran," *Megh* 1 (2003): 59-70 (Hebrew); E.M.Schuller,"The Psalm of 4Q372 1 within the Contex to fSecond Temple Prayer,"CBQ 54 (1992): 67-97; J. Vázquez Allegue, "4Q372: Dios como Padre en Qumrán," in *Dios Padre envoi al mundo a su Hijo* (ed.N. Silanes; Salamanca 2000),53–72.

[3] د.سي. ميتشل " A Dying and Rising Josephite Messiah in 4Q372," *JSP* 18 (2009): 194-195; 201-204، يطرح تساؤلات حول ترجمة شولر وبرنشتاين هنا، " 4QNarrative and Poetic Composition a–c,"169,174، ويشك ما إذا كان هذا السطر يشير إلى نفي يوسف. لكنّه يخلص إلى أنّه في 4Q372 1 5 فإنّ كلمة **ארצות** إنّما تشير إلى أراضي الأمم الغريبة ويمكن أن يكون لها من ثمّ ذلك المعنى في 4Q372 1 10، مع وضع سبي شخص يوسف في الذهن.

[4] Schuller, "Text about Joseph," 359, 370; Schuller and Bernstein, "4QNarrative and Poetic Composition a–c,"171,174 .

٤٥، لكن بدلاً عن ذلك يعين يوسف أسباط شمال إسرائيل[١]، وبناء على ذلك فالنصّ يستحضر سياق سبي مملكة إسرائيل الشمالية، الأسباط الشمالية التسعة[٢]، في بداية النصّ يقال إنّ العلي أعطاهم لأيدي الأمم (السطر ٤) ولإبادتهم من الأرض (السطر ٦)، في ضوء ما تقدّم يبدو أنّ صيغة الجمع "هم" إنّما تشير هنا إلى أسباط إسرائيل الشمالية[٣].

ليس من المستغرب ربّما أن تظهر الأمم بدور سلبي في 4Q372. (١) إنّها ترتبط مع "وادي الرؤيا" (السطر ٧) على الرغم من أنّ التفسير الدقيق لهذا السطر غير مؤكّد جدّاً عبارة "وادي الرؤيا" (ג' החזון) تأتينا من إشعياء ٢٢: ٥،١ (ג'א החז'ך). بالنسبة لمؤلّف (أو مؤلّفي) 4Q372 فهذه الإشارة لإشعياء هنا تستدعي على الأرجح وضعية القدس وتدميرها، كما يتّضح من السياق المباشر الذي يشير إلى صهيون والقدس[٤]. وعلى الرغم من تلف النصّ فمن المرجح بأنّ الأمم هي تلك التي حولت القدس إلى أطلال وجبل الله إلى "مرتفعات [مشجرة]"(سطر٨) عندما يحوّل المشهد من السرد إلى المزمور الذي كتبه يوسف، يقال إنّ يوسف صرخ إلى الله أن ينقذه من أيدي الأمم (سطر ١٦) أيضا ،يشكو يوسف في صلاته من الناس العدوانيين الذين يعيشون في الأرض (سطر ٢٠) وهكذا يبدو

---

(١) Schuller, "Text about Joseph," 367–376; Schuller and Bernstein, "4QNarrative and Poetic Composition a–c,"170–172.F.García Martínez,"Nuevos textos no bíblico sprocedentes de Qumrán," *EstBib* 49 (1991): 121–122 يقول إنّ يوسف يظهر في 4Q372 1 كأب وممثّل للأسباط الشمالية في آن، في حين أنّ M.A. Knibb,"A Note on 4Q372 and 4Q390," in *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (ed.F.García Martínez,A. Hilhorst,and C.J. Labuschagne; Leiden 1992),170 يعترض بالقول إنّ "ما من شيء في المزمور، أو في الكسرة ككلّ، والذي يعكس بأيّة طريقة عينية قصّة يوسف في التكوين". لم أكن قادراً على استشارة M. Rossetti, *Giuseppe negli scritti di Qumran: La figura del patriarc a apartire da 4Q372 1*(Rome 2007).

(٢) أسباط الشمال التسعة، لأن لاوي، يهودا وبنيامين (السطر ١٤) يمثّلون الأسباط الجنوبيّة الثلاثة في هذا النصّ، كما هم أيضاً في *سفر أخنوخ الأول* ٩٨:٧٢-٧٣، 1QMI,2، و *T.Jos.* 19:2 .

(٣) Mitchell,"Josephite Messiahin 4Q372,"192-193 يدافع عن فهم مختلف للصيغة غير التامة للأفعال المستخدمة، ويحيلها إلى صيغة المستقبل الإنكليزية. وبدلاً عن الإشارة إلى سبي سابق للأسباط المنحدرة من يوسف، أمكن للنصّ أيضاً أن يكون "تلخيصاً يقال سلفاً عن المصير المنتظر للأسباط الجنوبيّة، أو حتّى لكلّ إسرائيل، بعد موت يوسف".

(4) Qimron,"Observations,"604;Schuller,"Text about Joseph,"358 ;Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"173; في مخطوطات البحر الميّت تظهر العبارة فقط في مخطوطة أخرى هي نسخة عن هذا النصّ، 4Q371 1 4.

بأنّ 4Q372 1 تميز بين أمم (גוים) بعيدة حيث يعيش يوسف في المنفى، وشعب معاد (עם אויב)[1] في الأرض ذاتها التي نُفي منها يوسف، و علاوة على ذلك وفي ضوء المناقشة الواردة أعلاه بشأن *التعليق على سفر التّكوين آ*، حيث يتمّ دعوة إبراهيم - خليل الله- في السياق الذي يهمنا المتعلّق بعطية الأرض ومن سوف يعيش فيها، من المهم أن نلاحظ بأنّه في 4Q372 1 يشار إلى يعقوب أيضاً بوصفه خليل الله (سطر ٢١) في سياق النقاش حول ملكيّة الأرض[2].

تقول شولر إنّ 4Q372 1 هي جزء من الجدل اليهوديّ الداخلي ضدّ إدّعاءات السامريّين بأنّهم من نسل يوسف، وهناك العديد من العناصر في النصّ التي تقترح تحديد الخصوم بأنّهم السامريّون وبأنّ هدف النصّ هو إنكار نسبهم ليوسف، لكنّنا لا نحتاج لأن نناقش هذا هنا، ومن ثمّ يمكن اعتبار النصّ جدلاً معادياً للسامريّين ضدّ الجماعة اليهوديّة في جميع أنحاء شكيم مع مركزها الطقسيّ على قمّة جبل جرزيم، حيث يقال بأنّ يوسف والذي نسله الحقيقي هم المجموعة التي ينتمي لها المؤلّف، لا يزال في المنفى، وهو ما من شأنه أن يبطل المزاعم السامرية بالنسب اليوسفي[3].

---

[1] لا ترد هذه العبارة في التوراة العبريّة. R.A. Kugler, "Joseph at Qumran: The Importance of 4Q372 Frg. 1 in Extending a Tradition," in Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich (ed.P.W.Flint,E.Tov,and J.C. VanderKam; Leiden 2006), 274 يشير إلى 4QM X, 4 وذلك باعتبارها وروداً آخر لهذه العبارة، لكن هناك עם [شعب، مع] هي الأداة "مع"، وليس الاسم "شعب".

[2] Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"177 .

[3] Schuller, "Text about Joseph," 367–376; Schuller and Bernstein, "4QNarrative and Poetic Composition a–c," 170–172. تفسيرات أخرى لـ 4Q372 1 قدّمها Kugler, "Joseph at Qumran,"، تقول إن جدليّة النصّ يمكن أن تُفهم على مستوى مختلف ضمن جماعة قمران وأنّ الجماعة استطاعت التماثل مع شخص يوسف من 4Q372 1. يقترح كوغلر أنّ شخص يوسف قرئ، سُمع وفُهم في جماعة قمران على أنّه شخص أمثولي ونموذج بدئيّ كتابيّ لأجل تجربة الجماعة الخاصّة في العيش منفية عن الهيكل في حين أنّها تثق بالعودة والتزكية. M. Thiessen, "4Q372 1 and the Continuation of Joseph's Exile," DSD 15(2008):380–395 يقول إنّ الجدل المعادي للسامريّة لم يكن الهمّ الرئيس لمؤلّف النص. بل على الأرجح، بأثر من نص التثنية ٣٢ وخلاصه الموعود وإن غير المنجز لأسباط الشمال وبردّة فعل على المزمور ٧٨ ومنظوره حول رفض الله ليوسف، فالتأكيد في 4Q372 1 هو على حالة سبي يوسف الحقيقية المتواصلة وأهمّيتها لأولئك الذين هم في الجنوب. أخيراً، يقول Mitchell,"Josephite Messiah in 4Q372,"، ضدّ التفسير المنتشر الذي ينظر إلى 4Q372 1 كإشارة للسقوط والسبيّ للمملكة الشمالية وضدّ

في نصّ 1 4Q372 للأمم دورها النمطي الذي تلعبه باعتبارها تلك المسؤولة عن التدمير والنفي. ليس ثمة مزيد من التحديد لهذه الدول، لكن إذا كان تفسير شولر وغيرها صحيح فمن الممكن من ثمّ بأنّها تشمل أيضاً الأشخاص الذين يعيشون بالقرب من مؤلف (مؤلفي) 1 4Q372. ووفقاً للتقاليد التوراتيّة لا بدّ أن نفرّق بين الأمم التي تعيش في مكان قريب وأولئك البعيدين، وقواعد الحرب في سفر التثنية ٢٠ هي مثالنا النموذجيّ في هذا الصدد. من هنا ينبغي على المرء من ثمّ أن يقرّ باحتمالية أن يكون 1 4Q372 قد ميّز بين السامريّين الذين يعيشون في مكان قريب، وشعب معاد الذي يسكن الأرض (سطر ٢٠) وأمم أخرى أكثر بعداً والذين غزوا الأرض وأخذوا يوسف إلى المنفى.

ومع ذلك، عندما ننتقل إلى 3 4Q372، يظهر السؤال المتعلّق بشخص يوسف، ماذا يمثّل فضلاً عن استمرار ظهور أو عدم ظهور الجدليات ضدّ السامريّين في لعب دور في هذا الجزء من النصّ. الطبيعة المتشظيّة للمخطوطات تجعل من الصعب جداً ربط الكسرة المتعلّقة بيوسف مع بقيّة النصّ. لذلك ليس من الواضح ما إذا كان يوسف سيبقى بطل الرواية في الكسرة الثالثة، في المخطوطة التي بين أيدينا لا يتمّ تحديد الـ"أنا" من النصّ. وباعتماد لغة الحكمة فإنّ بطل الرواية في 3 4Q372 يقول إنّ يهوه فتح فمه وإنّ كلمة يهوه هي فيه كي يعلنها (سطر ٧) الجزء الأول من هذه الكسرة يمثّل توليفاً حُكميّاً (السطور١ – ٧)، في حين أنّه في الجزء الثاني (السطور ٨ – ١٢) يتحوّل الموضوع إلى وصف علاقة الله مع إسرائيل.

لذلك من الممكن غير المؤكّد، أنّ بطل الرواية في 3 4Q372 هو يوسف الذي يجسّد أو يمثّل إسرائيل التي تتلقّى عهد الله، ومهما كان الأمر فالنصّ واضح جداً بشأن الأمم، فيقال: إنّ الله "لن يعطي لأمّة أخرى (לגוי אחר) شرائعه، ولن يتوّج أيّ غريب (זר) بها" (سطر ٨).

إنّ فكرة أنّ الله لن يعطي شرائعه لأيّ شعب آخر عدا إسرائيل مشدّد عليها في سفر المزامير ١٤٧: ١٩ – ٢٠ (راجع سفر التثنية ٤: ٥ – ٨) والفكرة عن الشرع كتاج معروفة في

الفرضيات المعادية للسامريّة. ويقترح بدل فهم شخص يوسف ككيان مسياني والـ4Q372 ليس كرؤيا تاريخيّة بل كنبوءة، مستمدّة من المزمور ٢٢؛ ٣٨؛ ٨٩، عن حوادث مستقبليّة.

الأدب الحاخامي، وإن اختلف هذا عن الصورة المرسومة في 3 4Q372.[1] وعلى أيّة حال المسألة واضحة في أنّ شرائع الله هي لإسرائيل فقط، وليس لأيّة أمّة أخرى.

بالإضافة إلى التصوير السلبيّ للأمم في 1 4Q372 فالجزء الثالث ليس فقط يستثني الأمم الأخرى من إمكانية الوصول إلى شرائع الله بل يطبّق ذلك أيضاً على الأرجح على علاقة إبراهيم بالأمم:

"[. . . عهد]براهيم الذي قطعه مع يعقوب، سيكون

معه إلى الأبد [. . .]" (السطران ٨ – ٩)[2]. وخلافاً لما سيقوله بولس لاحقاً في الرسالة إلى أهل غلاطية، يوضّح 1 4Q372 أنّ العهد مع إبراهيم لم يكن القصد منه أيّة أمّة أخرى، لتكون مشمولة به خلا إسرائيل فقط. إذا ما كانت الأمم مستبعدة عن الوصول إلى شرائع الله فذلك ينطبق من ثمّ كما هو مفترض على العهد أيضاً[3]. وهكذا يصعب على فكرة أنّ الأمم مباركة بإبراهيم أن يكون من شأنها أن ترد إلى عقول الناس الذين يقفون خلف توليف 1 4Q372؛ وكانوا ربّما سيعارضون الفكرة بالذات أو يتجاهلونها ببساطة، الأهمّ هو فقط أنّها لا تشارك بهذه المباركة. يتواصل التصوير السلبيّ للأمم في 3 4Q372 وذلك بالإشارة إلى الأمم على أنّهم أولئك الذين هم عازمون على إلحاق الأذى بميراث الله أي إسرائيل (سطر ١٠)،وبالقول إنّ الله سيطالب بدمهم من يدهم (سطر ١١)، ويتعزّز هذا التعامل مع الأمم عبر إشارة تحذيريّة لهزيمة مدين (السطران ١١ – ١٢)، التي كثيراً ما تستخدم كنموذج لتعامل الله مع الأمم (راجع: مز ٨٣: ١٠؛ إشعياء ٩: ٣)[4].

---

(1) Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"183.

(2) Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"181-183
يقرءان [ב] ניהם ("أبنا[ؤ]هم")، لكنّهما يقترحان أيضاً א]ברהם [أبرهام] كاحتماليّة، مع أنّ الميل في الكتابة الأفقيّة ليس أنموذجيّاً بالنسبة لحرف الباء. وهما يلاحظان أنّ الجمع بين إبراهيم ويعقوب كان سيبدو أكثر لا اعتياديّة في ضوء مقاطع عديدة والتي تحكي عن عهد الله مع إبراهيم، إسحق، ويعقوب. لكن ذلك لا يستثني احتماليّة أنّ اسم إبراهيم يجب أن يقرأ في بداية السطر ٩ من 3 4Q372. انظر أيضاً لاحقاً حول 7 3 4Q393 حيث يذكر فقط إبراهيم ويعقوب (إسرائيل).

(3) إنّ حصريّة العهد كانت ستقف لو أنّ إبراهيم لم يكن القراءة الصحيحة في السطر ٩. عندئذ ستكون الإشارة إلى يعقوب فقط.

(4) Schuller and Bernstein,"4QNarrative and Poetic Composition a–c,"184.

في 3 4Q372، حيث قد يظهر إبراهيم والأمم قريبين الواحد من الآخر على نحو وثيق ، فقد كان ثمّة حرص على ألّا تشارك الأمم الأخرى في العهد مع إبراهيم، والأكثر ترجيحاً بأنّ فكرة أنّ الأمم تُبارك في إبراهيم كانت غريبة على تفكيرها [الوثيقة].

4Q الصّلاة الجماعيّة (4Q393)

في توليف عبريّ آخر نصّادف أيضاً إبراهيم وربّما الأمم ونقصد بذلك *4Q الصّلاة الجماعيّة*، وهي مخطوطة يرجع تاريخها إلى بدايات العصر المسيحيّ تقريباً، والتي تأخذ طابعاً ذا مضمون توبيّ [من توبة] مقدّمة بلغة الجمع المتكلّم وتنتمي في الشكل والمضمون إلى مجموعة الصّلوات

الجماعيّة من حقبة ما بعد السبي[1]. تعتمد الصلاة في *4Q393* على صلاة موسى في سفر التثنية ٩: ٢٦ – ٢٩، لكن بعد تعديلها على نحو خلاّق باستخدام التقاليد التوراتيّة وغير التوراتيّة على نحو سواء، في الكسرة الثالثة من *Q4Q393* نجد تعديلاً للصلاة من سفر التثنية ٩: ٢٦ – ٢٩ في ضوء المزمور ١٤:٩٤ مع إضافة عبارة בשרירות לב הרע من سفر إرميا أيضاً تتبّع 9 - 4b 3 4Q393 أنموذج نصّ نحميا ٦: ١٦ – ٢٥ و بإضافة تعديل مهمّ مفاده أنّ الله قد تخلّى عن شعبه بدلاً عن التأكيد من نحميا ١٧:٩ بأنّ الله لم يتخل عن شعبه. علاوة على ذلك فقد لاحظ محرّر النصّ، "فولك" تشابه هذا المقطع القوي مع سفر *اليوبيل* ١٩:١ بشكل خاص وسفر *اليوبيل ١: ٤ – ٢٥* بشكل عام والذي إمّا أنّه كان مصدراً لإعادة صياغة صلاة موسى أو أنّ تقليده التفسيري عمل كنصّ مقابل للصلاة التي كانت مصاغة وفق نمط نحميا[2]٩.

---

[1] من أجل الطبعات الأساسيّة؛ انظر: D. Falk, "393: 4QCommunal Confession," *in Qumran Cave 4.XX:Poetical and Liturgical Texts,Part 2*(E.Chazonetal.;DJD 29;Oxford 1999), 45–61. See also J.A. Emerton, "A Note on Two Words in 4Q393," *JJS*45 (1994): 348–351; D.K. Falk, "4Q393: A Communal Confession," *JJS*45 (1994): 184–207; D.K. Falk, "Biblical Adaptation in 4Q392 *Works of God and 4Q393 Communal Confession," in The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*(ed. D.W. Parryand E. Ulrich; Leiden 1999),126–146.

[2] Falk,"Biblical Adaptation,"142-145.

في الكسرة الثالثة من 4Q393 يطلب أبطال الحدث من يهوه، الذي اختار آباءهم منذ زمن طويل، أن ينهض بهم كبقية ويمنحهم ما وطّد أسسه مع إبراهيم ومع إسرائيل:

نرجو منك أن تثبتنا كبقيّة لهم لتعطي لنا (ما) وطّدت أسسه مع إبراهيم (و) إسرائيل، فتنزع أم[مهم] ملكيات [الأمم العظيمة]، المحاربين الشجعان وأولئك شديدي القوّة، لتعطينا بيوتاً ممتلئة [بكلّ الأشياء الخيرة، الصهاريج المحفورة وخزانات] المياه وكروم العنب وأشجار الزيتون، تراث شعب [ ][1]. Q4Q393 7-9

يطلب أبطال الرواية من الله طرد المحاربين الشجعان شديدي البأس كي يستمتعوا بنصّيبهم من الأرض وثمارها، لكن قبل ذكر المحاربين الشجعان ثمة ثغرة ترد للأسف في المخطوطة، والثغرة ربّما كانت تتضمّن إشارة إلى "الأمم العظيمة" ([גוים גדולים])، إعادة التأكيد هذه تتناسب مع الفراغ الموجود في الثغرة، إنّ الاستخدام النمطي للفعل ירש بصيغة *هيفيل Hiphil* يجعل من هذا الترميم مرجحاً جداً، و أيضاً إذا كان التقليد التفسيريّ لسفر *اليوبيل* ١ أخبرنا عن 4Q393، فالإشارة السلبية للأمم في سفر *اليوبيل* ١ من ثمّ قد تقدّم المزيد من الدعم للترميم المتضّمن عبارة "أمم عظيمة" ([גוים גדולים]) في السطر الثامن على أنّه مظهر سلبيّ للأمم في Q4Q393، وعلى الرغم من أنّ عبارة גבורי החיל تشير عادة إلى محاربي إسرائيل، يمكن أن تطلق أيضاً على جيوش آشور (أخبار الأيام الثاني ٢١:٣٢) وأريحا (يشوع ٦:٢)[2] وفي 1 QM XI, 1 ، تطلق أيضاً على جيوش جوليات[3]. ونجد هنا مرّة أخرى مزيجاً من وعد العهد مع إبراهيم وإسرائيل (يعقوب)، الاستيلاء على الأراضي وطرد الأمم الأخرى، يلاحظ "فولك" أيضاً أنّه على الرغم من الإشارة إلى إبراهيم وإسرائيل وحذف إسحَق، فمن غير العادي أن يقصر إشعياء ٦٣:١٦ أيضاً نطاقه بهذين الأبوين[4]، كما تفعل 4Q39 3 7، وفق ما يمكن لنا أن نضيف.

لدينا هنا إذاً مثال آخر حيث العهد مع إبراهيم، وفي هذه الحالة الوعد بالأرض، يقف على النقيض مع الأمم، وإذا كان هذا التفسير لـ 4Q39 3 صحيحاً فإنّه قد يقدّم موازياً مهمّاً لـ

[1] Falk, "4QCommunal Confession," 55.
[2] Falk, "4QCommunal Confession," 58.
[3] انظر أيضاً 4Q169 3–4 III,10–11
[4] Falk, "4QCommunal Confession," 58.

4Q252 حيث نجد امتلاك الأرض، فكونهم من نسل إبراهيم فإنّ وجود الأمم الأجنبية الأخرى أيضاً يحدّد منظوراً حصرياً.

إضافة إلى ذلك قد يكون النصّ موحياً بصنع حدود لنوع آخر للهويّة، أي حدود الهويّة داخل إسرائيل، في مخطوطات البحر الميّت، وكذلك في نصوص يهوديّة أخرى من حقبة الهيكل الثاني، وإن فكرة بقية إسرائيل تسلّط الضوء على الانقسامات داخل المجتمع اليهوديّ حيث زعمت بعض الحركات اليهوديّة بأنّها إسرائيل الحقيقية الوحيدة. وبالإضافة إلى المواقف المختلفة التي كان يجري اتخاذها ضد الثقافات الأخرى والأمم الأخرى، أي غيرها من الدول، فالمجتمع اليهوديّ في أواخر حقبة الهيكل الثاني يبرهن بوضوح أيضاً على وجود انقسامات داخلية واستقطاب بين مختلف المجموعات. وكانت فكرة بقية إسرائيل إحدى وسائل الاستقطاب التي كان باستطاعة اليهود استخدامها لتمييز أنفسهم عن يهود آخرين. وفي 4Q39 3 فالطلب المقدم من قبل أبطال الرواية قد يتضمّن هذا التمييز اليهوديّ الداخلي. فهم يسألون الله أن يقيمهم بوصفهم البقية (السطر ٧).

إنّ النصّين 4Q372 و 4Q393 هما النصّان الوحيدان فقط من مخطوطات البحر الميّت اللذان يرد فيهما إبراهيم والأمم بنوع من الترابط الوثيق. أنهما يظهران بأنّ الأمم لا يمكن أن تكون جزءاً من عهد إبراهيم، بدلاً من ذلك يتمّ استبعادها [الأمم] بطرق مختلفة من فوائد هذا الميراث.

٥ - الحصريّة والشموليّة للأمم في نصوص البحر الميّت.

في حين لم يكن إبراهيم شخصية مهمّة كثيراً في مخطوطات البحر الميّت، كما ناقشنا آنفاً، لا تظهر الأمم الأخرى بطريقة بارزة، والطرق المختلفة التي تظهر بها الأمم في مختلف المخطوطات تبيّن أيضاً أنّ غياب إبراهيم ومباركة الأمم ضمن هذه النصوص لم يكن من قبيل الصدفة.

للأمم مكانة بارزة في النصوص الاسكاتولوجية، وهنا هم العدو اللدود النمطي لإسرائيل أو لجزء منتخب منها. وفي النصوص الطائفية خصوصاً هناك تصريحات قوية من

المنتخبين من إسرائيل في محاربة الأمم[1]. وعلى سبيل المثال، فإنّ نصّ حكم الأبرشية *Rule of the Congregation* من الكهف١ يشير إلى الأعضاء العاديين الذين يخرجون إلى الحرب لإخضاع الأمم (1QSa I, 21)، وفي بيشير *Pesher* حبقوق من الكهف ١:

لن يدع الله شعبه (עם) لتقضي عليه الأمم (גוים)، لكن في يد مختاريه سيضع الحكم على جميع الأمم. (1Qp Hab V, 3 – 4)

في 1QpHab XII, 10 – XIII, 4، يقال إنّ كل أصنام الأمم لن تنقذهم يوم القيامة، حين سيدمّر الله كل عبدة الأوثان.

إنّ الفكرة الطائفية حول الاصطفاء واضحة أيضاً خاصة *مخطوط الحرب War Scroll* من الكهف ١ ونسخه في الكهف ٤، حيث يحارب أبناء النور أبناء الظلمة. أبناء النور يساعدهم الله، في حين أنّ أبناء الظلمة، وهم جيش من أمم مختلفة[2]، وأبرزها كتيم يجعلون من بلعال قائداً لهم. لكن بعد أكثر من ثلاثة عقود على المعركة سيقضي الله على أعداء مختاريه. لقد أقام الله مجموعة الأمم من أجل القضاء عليها دون أن تترك بقية منها (1QM XIV, 7 – 8\\4Q491 8-10 I,3 //). يجب القضاء على جميع الدول الشريرة؛ فإنّ أياً من أبطالها لن يبقى واقفاً (1QM XIV, 7 – 8 \\ 4Q491 8 – 10, I , 5 – 6). نهاية الزمان هو زمن معاناة لإسرائيل وحرب على كل الأمم (1QM XV, 1) زمن حرب الله ضد " كل الأم[مم] " 1QM XV, 2))، حين يكون الدمار بانتظار جميع الأمم الشريرة (1QM XV, 2). لقد استدعى الله السيف على كل الأمم (1QM XVI, 1) ولن تكلّ أسلحة الحرب حتى يقضى على كلّ أمّة شريرة (1QM XVII, 1)و قد تثبت هذه الأمثلة من *مخطوط الحرب* وجهة نظري بأنّه في النصوص الطائفية مثل بيشير *Pesher* حبقوق و*مخطوط الحرب*، فإنّ كلّ الأمم تصوّر في المقام الأول باعتبارها أعداء لابدّ من القضاء عليها في يوم القيامة وفي المعركة الأخيرة في نهاية الأيام.

---

[1] قارن أيضاً: L.H. Schiffman, "Non-Jews in the Dead Sea Scrolls," in *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (ed. C. A. Evansand S. Talmon ;Leiden 1997), 166-168.

[2] انظر القوائم في 4QMI و 4Q554 2 III على سبيل المثال.

كان من الممكن إضافة المزيد من النصوص الطائفية لدعم هذه النقطة، وكذلك أيضاً نصوص غير طائفية، وهذا أمر مهم لأنه يظهر بأنّ مثل هذه الأفكار الاسكاتولوجية حول الأمم لم تقتصر على الجماعة اليهوديّة أو الجماعات اليهوديّة التي تقف وراء مجموعة المخطوطات من قمران. فقد كانت هذه الأفكار منتشرة أيضاً بين تيارات أخرى من التقليد اليهوديّ، كما يتضح أيضاً من نصوص مثل سفر *أخنوخ الأول* أو *مزامير سليمان*.[١] وفي نصوص ما يُدعى *بحزقيال المنحول*، وهو التوليفة التي قد تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد، هناك كسرة تعتمد على حزقيال ٣٠، لكن ذلك إعادة صياغة للمادة. إنّ ما يهمّ أهداف بحثنا حقيقة هو أنه قبل أن تبدأ نذر الشؤم ضدّ أمم بعينها، هناك إضافة أو شرح مهمّ عن طريق استخدام الارتصاف غير التوراتي יום אבדן גוים، المبني على حزقيال ٣٠:٣ ويشبه الترجمة في السبعينيةK يؤمر النبي بأن يتنبأ قائلاً:" انظر، يوم إبادة (יום אבדן) بالنسبة للأمم قادم"(4Q385b 1 2)[٢].

تقدّم هذه النصوص الأسكاتولوجيّة والأبوكاليبتيّة سياقاً آخر لغياب إبراهيم ومباركة الأمم عن مخطوطات البحر الميّت، مما يجعل من المحتمل أنّ هذا الغياب ليس وليد الصدفة، وبطبيعة الحال فالأمم من غير اليهود يعاملون هنا كوحدة لا شكل لها، في حين أنّ النصوص الفردية تميّز أيضاً بين الأمم المختلفة، لكنّ الشعور العام والسلبي الذي غالباً ما تظهر الأمم فيه قد يوضح الطابع النمطي الذي لديهم في هذه النصوص، وهو ما يكفي لأغراضنا من أجل فهم عدم تقبل مباركة الأمم، التي هي أيضاً مجرد تسمية عامة.

من المؤكّد أنّ هنالك حالات قليلة في مخطوطات البحر الميّت تلعب فيها الأمم على ما يبدو دوراً أكثر إيجابية، فعلى سبيل المثال ووفقاً لنصّ 1QHaXIV, 14 – 15 (VI, 11 – 12)، فإن رجال مجلس الله المنتخبين سوف يروون للأجيال إلى الأبد عن عجائب الله حتى يتسنّى لجميع الأمم (גוים) أن تعترف بحقيقة الله وأن تقرّ جميع الشعوب (לאומים)

---

[١] في بعض النصوص ينظر إلى الأمم، كونهم عناصر من قوّة شيطانيّة، وبأنّهم يلعبون دوراً سلبيّاً في إخضاع إسرائيل قبل أن يعاقبوا؛ انظر مثلاً: D. Dimant, "Israel's Subjugation to the Gentiles as an Expression of Demonic Power in Qumran Documents and Related Literature," *RevQ*22/78(2006):373–388.

[٢] انظر: D. Dimant, "385b: 4QPseudo-Ezekielc," in *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (D. Dimant; DJD 30;Oxford 2001), 73.

بمجده[1]. وفي 9 – 8 ,XXIV 11 Q5، المعروف أيضاً من تقليد سريانيّ متأخّر كمزمور غير قانوني لكنّه في هذا المخطوط من القرن الأوّل من قمران يبدأ بالمزمور ١٤٤ ويليه المزمور ١٤٢، يسأل صاحب المزامير الله:

ارشدني، يا يهوه، بشرعك، وعلّمني وصاياك. حتّى يمكن لكثيرين السماع عن أفعالك والشعوب (עמים) تبجّل مجدك. (9 – 8 ,11Q5 XXIV)

قالت هولتس في مقال لها نشر مؤخّراً إنّ مخطوطات البحر الميّت وبصرف النظر عن الميل المهيمن للحصريّة تكشف سمات شموليّة واضحة، وتُفهم الشمولية على أنّها تعني "أية محاولة من جانب الجماعة لتجاوز حدودها الخاصة والانفتاح

على العالم الخارجي"[2]. إنّها تعتبر هذا الاتّجاه الشمولي موجّهاً في المقام الأول للأعضاء اليهود من خارج الطائفة ومن ثمّ امتلاك منظور إسرائيلي/ يهوديّ عام. بالإضافة إلى 1 QSb IV, 24 - 28،ما تقدّمه هولتس كمثال على بعد شمولي، تناقش باختصار 1 QHa XIV, 13 - 15لتقول إنّ مصير الأمم مرتبط بطريقة أو بأخرى مع جماعة قمران[3]. لكن بالنسبة لأهدافنا فالأمثلة التي توردها هولتس لا تغيّر كثيراً من الميل الحصريّ المهيمن نحو الأمم الأخرى في نصوص قمران.[4]

---

[1] انظر الآن: H. Stegemann, E. Schuller, and C. Newsom, *Qumran Cave 1.III: 1QHodayota with Incorporation of 1QHodayot b and 4QHodayot a–f (*DJD 40; Oxford 2009), 182, 196.

[2] G. Holtz," Inclusivism at Qumran ,"*DSD* 16(2009): 25. علاوة على ذلك، فبالنسبة للسمات الحصريّة تقول هولتس إنّ "التمركز حول الذات والاعتكافيّة في اليهوديّة الأسينيّة كما يقدّمها أدب قمران ليسا سمة خاصّة بالجماعة ككل كما يفترض الباحثون غالباً، بل لإحدى الجماعات الفرعيّة، أي الطائفة التي تقف خلف S" (٥٢). انظر أيضاً: G. Holtz, Damit Gott sei alles in allem : Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus (Berlin 2007), 87–137,309–378.

[3] G. Holtz," Inclusivism at Qumran ,28-29؛ لقد تجاهلت 11Q5 XXIV,8–9

[4] في مناقشتها لبعض الأدلة الشرعيّة، G. Holtz," Inclusivism at Qumran ,47-49، تقول هولتس إن الشرائع التي تتناول الأمم تهتم أساساً بحماية المصالح الدينية والقومية اليهودية. وكان على أعضاء في جماعة قمران المحافظة على الابتعاد عن الأمم. وإضافة إلى النصوص التي تذكرها هولتس، على المرء أن يضيف المقطع التالي من قائمة التعديات في نسخة المغارة ٤ من *وثيقة دمشق* المتعلّق بكشف "سر الشعب للأمم 4Q270 2 II, (13). هذا الانتهاك يظهر أيضاً في *وثيقة الهيكل* ، حيث يقال إنّ كلّ من يمرّر معلومة عن شعبه أو يخون شعبه لأمّة غريبة يعلّق على شجرة حتى يموت، وكذلك من يرتكب كبيرة فيهرب إلى الأمم ويلعن شعبه.

في برهانه على ملاحظته لأنماط شموليّة مراراً وتكراراً في اليهوديّة المبكّرة وذلك مقابل الصورة الحصريّة القويّة التي رسمها شكل قديم للبحثيّة (مسيحية في المقام الأول)، يفهم دونالدسون 9 - 8 ,11Q5 XXIV بأنّها تمثّل تعاطف الأمم مع اليهوديّة، لأنّ على الأمم تبجيل مجد الله أياً كانت الصيغة التي يأخذونها.[1] مع ذلك يمكن للمرء التساؤل عما إذا كانت هذه الميزة في 1QH XIV و (12 – 11 , VI) 15-14 , ، فالأمم الأخرى التي تعرف بأفعال الله العظيمة وتبجّله تتضّمن أن الكُتّاب اليهود الذين يقفون خلف هذه النصوص كانوا يتصوّرون بأنّ غير اليهود يشاركون إلى حدّ ما في المتطلبات الدينيّة للعبادة الخاصّة بهم. بدلاً عن ذلك يبدو أنّ موضوع معرفة الوثنيّين بأفعال الله وتبجيله في هذه النصوص ربّما يكون ببساطة محدداً بلغة من الكتاب المقدّس (على سبيل المثال، مز ٩٦:٣؛ ٩٧:٦؛ ١٠٥:١؛ إشعياء ٤٩:٦؛ ٦٢:٢؛ ٦٦:١٨ – ١٩)[2] و يمكن أيضاً أن تكون هذه هي الحال في 1QM و4Q504، والتي نعود إليها الآن.[3]

في 1QM XII, 14، يجب إحضار ثروات الأمم إلى القدس وجميع مدن يهوذا ينبغي أن تَفتح أبوابها باستمرار (انظر أيضاً: 4Q492 1, 6)، وهذا يعني أنّه يجب أن يذهب النّهب والغنيمة من الأمم إلى أرض إسرائيل (انظر على سبيل المثال، إشعياء ٦٠:٥، ١١؛ ٦١:٦؛ حجاي ٢:٧؛ زكريا ١٣:١٤). فكرة مماثلة تصادفنا في نصّ آخر من الكهف ٤. في 4Q504يمكننا أن نقرأ ما يلي:

وشهدت جميع الأمم مجدك، لأنّك جعلت نفسك مقدّساً وسط شعبك، إسرائيل. واسمك العظيم سيحمل تقدماتهم: الفضّة، الذهب، الأحجار الكريمة، مع كلّ كنوز

(11Q19LXIV,7-13//4Q524 14 2-5). انظر أيضاً: Schiffman,"Non-Jews in the Dead Sea Scrolls,"155-165.

[1] T. L. Donaldson , Judaism and the Gentiles :Jewish Patterns of Universalism (to 135 ce) (Waco ,Tex., 2007), 198-199 .وهو تجاهل 1QH a XIV, 14-15 (VI,11-12)

[2] قارن أيضاً: Donaldson, *Judaism and the Gentiles*, 198-199;S.Holm-Nielsen., *Hodayot : Psalms from Qumran* (Aarhus 1960), 114.

[3] من أجل أحدث نقاش لموضوعة عبادة الله من قبل كلّ البشر في *سفر أخنوخ الأول* ١٠:٢١ (مع أنّه لا يُذكر أن هذا يحصل في القدس)؛ انظر: L.T. Stuckenbruck,"The Eschatological Worship of God by the Nations : An Inquiry into the Early Enochic Tradition," in *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröl ich* (ed. K. D. Dobos and M. K"oszeghy ;Sheffield 2009), 189-2006.

بلدهم، لتكريم شعبك وصهيون، مدينتك المقدّسة وبيتك الرائع. ولن يكون هناك خصم أو هجوم للشرّ، بل السلام والبركة.[1](4Q504 1 – 2 IV, 8 – 13)

وهكذا فمن ناحية، الأمم سيقضى عليها هناك ومن ناحية أخرى، ستحضر ثرواتها إلى أرض إسرائيل إمّا عن طريق المنتصرين، أبناء النور (1QM)، أو أن يحضروها هم بأنفسهم (4Q504).

لكنّ على الرغم من بعض النصوص، في تقليد إشعياء ٥٦؛ ٦٠ وزكريا ١٤، التي تصوّر الأمم الآتية إلى القدس لتقديم التبجيل، فالانطباع الساحق عن الأمم في مخطوطات البحر الميت لا يزال سلبياً وليس إيجابياً، كما يقرّ كل من دونالدسون وهولتس أيضاً. وعلى الرغم من بعض النزعات الشموليّة الممكنة، وعلى الرغم من أنّ تلك النّزعات الموجّهة نحو الأمم الأخرى ضعيفة فعلاً بالمقارنة مع إمكانيّة منظور يهوديّ عام/إسرائيليّ، يظلّ الميل الحصريّ هو المهيمن، يجب أن يُقضى على الأمم تماما؛ فلا تبقى منها بقيّة، إنّ وظيفتهم هي وظيفة خصم نهاية الزمان حتى يمكن لإسرائيل أن تحكم. ووفقاً لـ 4Q381 76 – 77 14 – 16 إسرائيل كانت قد اختيرت من قبل الله" من بين [شعوب] ع[ديدة] ومن أمم عظيمة لتكون شعبه، لتحكم في كل السّما[وات] والأرض، وتكون أعلى من أيّة أمّة في الأرض" اللغة المستخدمة تثنويّة (يتمّ الاستشهاد بالنصّ٢٨:١ من سفر التثنية)، إضافة إلى نصوص موازية أخرى غير توراتيّة حول الاختيار الإلهيّ لإسرائيل (مثلاً: – 1QMX 9; Q504 1 2 III, 9 – 10; 1 – 2 IV 3 – 6)[2]. أما النصّ 4Q434 الشعري فيضيف منظوراً اسكاتولوجياً. فيقول إنّ الله سوف يقضي على الأمم (גוים) ويقطع دابر الشعوب

[1] M. Baillet ,"405: *Parolesdes Luminaires* (premier exemplaire :DibHama), "*in Qumrân Grotte 4.III(4Q482–4Q520)* (M. Baillet ; DJD 7;Oxford 1982),143–145.
يقول دونالدسون، *Judaism and the Gentiles*، ٢٠٢-٢٠٣، رغم أن الوصف مشابه لتقليد الحج الإسكاتولوجي، فإنّ 4Q504 1-2 IV, 8-13 لها حجّ مثل ذلك الذي كان يحصل في الماضي (الداوودي) المثالي. قارن أيضاً: E.G. Chazon, "4QDibham: Liturgy or Literature?" RevQ 15/57-58 (1991): 447–455; J.R. Davila, *Liturgical Works* (Grand Rapids, Mich.,2000), 258-260.

[2] انظر: Schiffman, "Non-Jews in the Dead Sea Scrolls," 168-169; E. Schuller, "381: 4QNon-Canonical Psalms B,"in Qumran Cave 4.VI:Poetical and Liturgical Texts ,Part 1 (E. Esheletal .;DJD 11;Oxford 1998), 158.

(לאומים)، وإنّ الله سيجدّد أعمال السماء والأرض (3 – 2 ,4Q434 2)[1]. وإنّ التدمير والدّينونة هما ما يَنتظر الأمم في الأيام الأخيرة. وفي 11Q13 يوم الغفران في نهاية اليوبيل العاشر " هو الوقت المناسب لسنة النعمة لملكي صادق وجيو[شه]، أمّ[ة] قديسي الله، وإدارة الدينونة الأخيرة". ويستشهد النصّ من سفر المزامير ٧: ٨– ٩: "وفوق[ها]، إلى الأعالي، يعود: الربّ سيدين كلّ الأمم" 11 - 7 ,11Q13 II))[2].

هذه النصوص الاسكاتوليجيّة والأبوكاليبتيّة من مخطوطات البحر الميّت والتي تظهر فيها الأمم يصعب أن توفّر لنا مناخاً أو بيئة مواتية لتقبّل بركة الأمم عن طريق إبراهيم من التّكوين ١٢. ويمكن للحصريّة المهيمنة أن تفسّر لنا عدم وجود تاريخ تقبّل لتك ١٢:٣ في مخطوطات البحر الميّت.

٦ - خاتمة

النصوص من قمران لا تبدي أي دليل على وجود تاريخ تقبّل لنصّ التّكوين ١٢:٣ وعادة لا يعني غياب الأدلّة دليل الغياب لكن في هذه الحالة، وكما قلت قد تثبت الأدلّة السياقيّة الأخرى بأنّ تاريخ تقبّل نصّ التّكوين ١٢:٣ كان في الواقع غائباً عن مخطوطات البحر الميّت كما يمكن للأدلة السياقيّة إبلاغنا أيضاً عن أسباب هذا الغياب. علاوة على ذلك فإنّ غياب موضوع إبراهيم ومباركة الأمم في نصوص قمران ليس ظاهرةً معزولةً في ذلك الوقت، كما يتّضح من حقيقة كونه غائباً إلى حدّ كبير عن النصوص اليهوديّة القديمة الأخرى خارج مجموعة مخطوطات البحر الميّت.

المخطوطات مشكّلة بطريقة أو بأخرى وفق نمط قصّة إبراهيم في سفر التّكوين، والتي يُمكن أن نتوقّع أنّها تشير من ضمن تلك القصّة إلى تك ١٢:٣، فإمّا أنه لا يوجد فيها ما يكفي من النصّ (1Q20;4Q225)، أو أنّها لا تشير إلى الآية. بل إنّ بعضهم تجاهلها عمداً بسبب المطالب في ذلك الوقت بالأرض مع استبعاد غير اليهود (4Q252). نصّان آخران

---

[1] انظر: M. Weinfeld and D. Seely, "434: 4QBarkhi Nafshia," in Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts ,Part 2(E.Chazonetal.;Oxford 1999), 280-281.

[2] انظر: García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, and A.S.vander Woude, "13:11QMelchizedek,"in *Qumran Cave 11.II:11Q2–18, 11Q20–31* (F. García Martínez,E.J.C. Tigchelaar, and A.S.vander Woude; DJD 23; Oxford 1998),231.

يلقيان المزيد من الضوء على نمط التفكير المشروح في 4Q252 و4Q372 وهو ما يؤكّد مسألة أنّ الأمم الأخرى لا تشارك في العهد مع إبراهيم في 4Q393، يتعارض العهد مع إبراهيم الذي يحوّل عيانياً إلى مسألة الوعد بالأرض، مع الأمم أيضاً، ومن ثمّ فالموازاة مع 4Q252 حيث نجد أن امتلاك الأرض، من قبل نسل إبراهيم وبحضور أغراب\أمم أخرى إنّما يحدّد منظوراً حصرياً. هذه النصوص تُظهر أن الأمم مستبعدة عن عهد إبراهيم. ومثل هذا النمط من التفكير لا يكاد يسمح بوجود الرأيّ المتضمّن مشاركة الأمم في بركات إبراهيم.

وأخيراً: فإنّ الصورة النمطيّة لدور الأمم في النصوص الأبوكاليبتية والاسكاتولوجية كأعداء لإسرائيل ينتظرون فقط صدور دينونة نهائيّة بأنّ يقضى عليهم في ختام الأزمة، تجعل عدم تقبّل بركة الأمم في مخطوطات البحر الميّت قابلة لأن تفهم.

إنّ سمات من هذه النصوص تفسّر عدم وجود تاريخ تقبّل لنصّ التّكوين ١٢:٣، في حين أنّ الظروف التاريخيّة لنهاية حقبة الهيكل الثاني قد تعلمنا أكثر عن سبب استبعاد نصوص مخطوطات البحر الميّت وغيرها من النصوص اليهوديّة القديمة جميع الأمم من بركات إبراهيم من أجل العيش بسلام والمشاركة بالأرض.[١]

---

[١] أريد أن أشكر يان بريمر وبشكل خاص آيبرت تيغشيلار على التعليق على نسخة أقدم من هذه المداخلة البحثية.

إبراهيمُ والأممُ

في سفر اليوبيل

جاك ت. آ. غ. م. فان رويتن

١- الأممُ في سفر اليوبيل

تمسُّ موضوعةُ الأمم في علاقتها بإسرائيلَ صميمَ سفر *اليوبيل* لأنَّ الأمم تلعب دوراً مُهمّاً جدّاً في هذا السفر، على الرَّغم من أنَّه دورٌ سلبيٌّ. وفي كثير من المواضع يُشيرُ المُؤلِّفُ إلى الأمم، وفي مُعظَم الحالات يَخلقُ انقساماً بينَ الأمم و الأمَّة بلا منازعٍ (إسرائيل). ويضعُ المُؤلّفُ حدوداً حادّة بينَ إسرائيلَ وغيرها من الناس، بينَ الداخليّين والخارجيّين. إسرائيل تُدعى لكي تنفصِلَ عن الأمم. وعلى شعبِ إسرائيلَ أن يَنأى بنفسِه عنهم، وعن عاداتِهم وممارساتهم.

موضوعةُ مَكانة الأمم بالنسبة لإسرائيلَ هي مسألةٌ مُهمَّة ليسَ فقط بالنسبة لسفر *اليوبيل*، بل أيضاً لمجموعةٍ كاملةٍ من الحركات اليهوديّة من حقبة الهيكل الثاني. في كتابه المرجعيّ *اليهوديّة والأمم* (٢٠٠٧)، يشيرُ دونالدسون إلى حقيقة أنَّ الأسئلة المطروحة المُتعلّقة بالوضع الدينيّ للشّعب غير اليهوديّ كانَت حتميّة بالنسبة لليهود في العالم اليونانيّ- الرّومانيّ، وذلك بسبب الظروف الداخليّة والخارجيّة على حدّ سواء[1]. فلا يمكنُ لليهود أن يُخبروا بالقصّة التي يُعرّفون بها أنفسَهم من دون الإشارة بطريقةٍ أو بأخرى إلى الأمم أخرى. وعلى الرَّغم من الاختلافات في التَّفسير، يُمكنُ للمرء أن يقولَ إنّه في القصّة التوراتيّة يَتشابكُ الكونيُّ والعالميُّ مع القوميّ والخاصّ. هناك إلهٌ عالميٌّ أوحدُ، والذي كانَ قد خلقَ العالمَ كلّه واستمرَّ في ممارسة السلطة على العالَم المَخلوق وجميع الأمم ضِمنَه. من ناحيةٍ أخرى، فهذا الإلهُ اختارَ إسرائيلَ *من بينِ كلّ أمم* العالَم لتكونَ شعباً خاصّاً. ومشيئةُ الله كشفَت على نحوٍ فريدٍ في أسفار إسرائيل المُقدَّسة؛ فعلى الرَّغم من حقيقة أنَّ الله قد خلَقَ الكونَ كلَّه، فقد كانَ مع ذلك حاضراً على نحوٍ فريدٍ في هيكل أورشليم. وعلى الرَّغم من المصائب الآنيّة، فإسرائيلُ ستُبرَّرُ في النهاية وتعلو إلى موقع صدارةٍ فوقَ كلّ الأمم الأخرى.

---

[1] T.L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism* (to 135 ce))Waco, Tex.,2007.

كانت مَسألة مهمّة وحاسمة (انظر ثورةَ المكابيّين والحروب على روما) تلك التي تقولُ إلى أيّ مَدىً يمكنُ لليهود اعتمادُ وسائل الأمم أو تكييف حياتِهم معَ عالَمِ الأمم الأوسع، لكنَّ الطُّرقَ التي كانَ يمكنُ للأمم المُشارَكةُ فيها في طريقة الحياة اليهوديّة، من ناحية أخرى، ربَّما كانَت أقلّ أهمّيةً للشعب اليهوديّ.

في عمله، جمعَ دونالدسون العديدَ من النصوص اليهوديّة القديمة والتي يلعبُ فيها هذا العنصرُ الثاني (مُشارَكة الأمم في الحياة اليهوديّة) دوراً مُهمّاً، وتمكّنَ من إعطاء تصنيفٍ لأربعةِ أنماطٍ يهوديّةٍ من الكونيّة حتى القرن الثاني للميلاد: المُتعاطِفون؛ مُعتنِقو الدّين؛ المُوحّدون الأخلاقيّون؛ والمشاركون في الخلاص الإسكاتولوجيّ.

لم يكن مفاجئاً أنَّ سفرَ *اليوبيل* لا يلعبُ أيَّ دورٍ في هذا الطَّيف الكونيّ. فلم تُخصَّص صفحةٌ واحدةٌ لهذا الكتاب في مجموعة دونالدسون لأنَّ *اليوبيل* يختارُ استبعاداً حادّاً للأمم الأخرى. وهنالك أعمالٌ يهوديّةٌ قديمةٌ أخرى تضعُ الأسسَ لإدانة غيرِ اليهود (وبالتالي تسويغ العقاب الإلهيّ للأمم، كما هو الحالُ مثلاً في *كتاب الأنتيك التوراتيّ* *Liber Antiquitatum Biblicarum*، *رؤيا إبراهيم وعهد موسى*)، لكنَّ كتاب *اليوبيل* يحتلُّ إلى حدّ بعيدٍ الموقِفَ الأكثرَ تطرُّفاً في الجانب السلبيّ من الطّيف. لأنّه بالنسبة لمؤلّف هذا العمل، فإنَّ الطريقةَ الوحيدة لإرضاء الله هي الالتزامُ بالتوراة، وشرائع الأجداد، بشكلٍ عامّ. لأنّه، وفقاً *لليوبيل*، تطلبُ التوراة من الرجلِ أن يُختَنَ في يومه الثامن، أمّا الأممُ فهم مُستبعَدون عن ذلك منذُ البداية. والمؤلّفُ لا يُفسّرُ سببَ هذا الاستبعاد، إلّا أنّه بديهيٌّ فحسبُ.

إنَّ كلَّ مَن يقرأُ كتاب *اليوبيل* يكتشفُ منذُ البداية أنَّ موضوعةَ الأمم لا تقتصرُ على إبراهيم. فالموضوعةُ تلعبُ دوراً في كلّ مَكان. مع ذلك، فمُعظَم النّصوص التي تَتحدثُ عن إقامة الحدود بينَ إسرائيلَ وبيئتِها المُحيطة يمكنُ العثورُ عليها في ما يُسمّى خطَب الوداع، أي في الموادّ التي تتمُّ إضافتُها إلى إعادةِ صياغة النصّ من التكوين ١ إلى الخروج ١٩، قبلَ موت الآباء مُباشَرةً. ويَتعلّق الأمرُ بعهود نوحَ، إبراهيمَ، رفقةَ، وإسحقَ. في هذه الخطَب، يتمُّ توجيه الكلام إلى أبناء الأب، وفي هذا الصّدد، فإنَّ يعقوبَ على وجه الخصوص هو الذي

يلعبُ الدورَ المُهمَّ[1]. علاوةً على ذلك، يلعبُ الفصلُ عن الأمم دوراً مُهمّاً أيضاً في الإضافة إلى قصّة الخلق (فيما يَتعلّقُ ببداية السبت)[2]، وفي سفر *اليوبيل* ٣٠، الذي يتناولُ قضية الزواج المُختلَط. وبطبيعة الحال، يلعبُ الفصلُ دوراً في علاقة العهد بينَ الله وإسرائيل: هناك عهدٌ واحدٌ أبديٌّ بمجموعةٍ مُتناميةٍ من الشروط، من نوح إلى إبراهيمَ وإسرائيلَ، وهذا يعني استبعاد الأمم.[3]

٢ – إعادةُ كتابة تك ١٢: ١ – ٣ في *اليوبيل* ١٢: ٢٢ ب – ٢٤

إنَّ حقيقةض أنَّ إسرائيل يطلبُ منها أن تنفصلَ عن الأمم، وأنَّه على شعب إسرائيلَ أن يبقى بعيداً عن عاداتهم وممارساتهم (قارن سفر *اليوبيل* ٢٢ :١٦)، ليسَ سبباً على ما يبدو لحذف عبارة "وتتباركُ بك جميعُ عشائر الأرض" (تك ١٢ :٣؛ سفر *اليوبيل* ١٢ :٢٣). وهذا هو الأكثر لفتاً للنظر لأنَّ بركةَ الأمم (تك ١٢ :٣) تكادُ لا تلعبُ أيَّ دورٍ في التقاليد اليهوديّة القديمة.[4]

---

[1] حول *اليوبيل* ٢٢؛ انظر: J.T.A.G.M. van Ruiten, “Abraham’s Death in the Book of *Jubilees*” in *Rewritten Biblical Figures* (ed. E. Koskenniemi and P. Lindqvist; Studies in Rewritten Bible 3; Winona Lake, In., 2010), 57-84.

[2] انظر: J.T.A.G.M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees* (JSJSup 66; Leiden 2000), 47–66; idem, “La filiación enel libro de los *Jubileos*,” *in Filiación: Cultura Pagana, Religión de Israel, Origines del Christianismo III* (ed. J.J. Ayan Calvo; P. Navascués Benlloch, and M. Aroztegui Esnaola; Madrid, 2010; in press).

[3] انظر مثلاً: E. Schwarz, *Identität durch Abgrenzung: Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. Vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtliche Voraussetzungen. Zugle ich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches* (Europäische HochschulschriftenReihe XXIII, 162; Frankfurt a/M. 1982); C. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford 2002). من أجل الفصل بين إسرائيل والأمم في *اليوبيل* ١٥؛ انظر مثلاً: M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJSup 117; Leiden 2007), 229–245؛ J.T.A.G.M. van Ruiten, “The Book of *Jubilees* as Paratextual Literature,” in *Palimpsests: An International Symposium on Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures and Its Reflections in Medieval Literature, Vienna, February 25-27,2007* (ed. A. Lange and R. Pillinger; Leiden, 2010; in press).

[4] من أجل هذه الملاحظة انظر مساهمة ملادن بوبوفيتش في هذا الكتاب.

سأُركّزُ هنا على إعادةِ صياغة المَقطع ١٢:٣ من سفر التّكوين في سفر *اليوبيل* ١٢: ٢٢ ب – ٢٤، والذي هو مقطعٌ من قصص شباب إبراهيم[1]. يتناولُ سفرُ *اليوبيل* ١١: ١٤– ١٢: ٣١ المراحلَ الأولى في حياة إبراهيم، من ولادته حتى رحيله من حاران. فإبراهيمُ في سنٍّ مُبكّرة يتخلّى عن خدمات العديد من الآلهة والأصنام، ويشهدُ على إيمانه بالإله الواحد الحقيقيّ[2]. ترتبطُ مكافحةُ الوثنيّة بمكافحة الشّياطين، والاثنانِ مترابطان في السّياق الأوسع لسفر *اليوبيل*.

إنَّ إعادةَ كتابة النصّ ١٢:٣ من سفر التَّكوين في سفر *اليوبيل* مُدمَجٌ في وصف الأحداث التي وقعَت حولَ صلاة إبراهيم (١٢: ١٦ – ٢٧): إبراهيم يَرقبُ النُّجوم (١٢: ١٦ – ١٨)؛ صلاة إبراهيم (١٢: ١٩ – ٢٢ آ)؛ استجابة الله (١٢: ٢٢ ب – ٢٤)؛ وإبراهيم يتعلَّمُ العبريّة (١٢: ٢٥ – ٢٧). يمكنُ اعتبارُ مجموعة الآيات الثالثة التي يستجيبُ الله فيها لصلاة إبراهيم إعادةَ كتابة للنص ١٢: ١ – ٣ من سفر التكوين، أي الدّعوة للذّهاب إلى كنعان. ويمكنُ اعتبارُ كلَّ المقاطع الأخرى إضافةً فيما يخصُّ النصّ التوراتيّ من سفر التكوين. سوفَ أضعُ الآن كِلا النصَّين (١٢: ١ – ٣؛ سفر *اليوبيل* ١٢: ٢٢ب – ٢٤) جنباً إلى جنب.[3]

---

[1] سوف استخدم دائماً "إبراهيم"، عدا الشواهد المباشرة من النصّ التوراتيّ.

[2] انظر مثلاً: G.W.E. Nickelsburg, "Abraham the Convert: A Jewish Tradition and Its Use by the Apostle Paul," in *Biblical Figures outside the Bible*(ed. M.A. Stone and T.A. Bergren; Harrisburg, PA, 1998), 151-175 (esp. 156)

[3] كل الترجمات من اليوبيل تعتمد على J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees, II* (CSCO 511; Scriptores Aethiopici 88; Leuven 1989)، وكلّ الترجمات من نصّ الكتاب المقدّس تعتمد على النسخة المعياريّة المنقّحة. مع ذلك، أشعر بالحريّة في الانحراف عن هذه الترجمات من أجل تسويغ تكرار الكلمات. في المشهد الإزائي، حاولت تقديم تصنيف للأمور المتشابهة والأمور المختلفة بين التكوين *واليوبيل*، وعكس ذلك، أي المحذوفات والإضافات. لقد استخدمت "كتابة عادية" من أجل العناصر المتناظرة بين النصّين، أي الشواهد الحرفيّة ذات الكلمة الواحدة أو أكثر من النصّ المصدر في *اليوبيل*، بجانب الإضافات أو المحذوفات. وهنالك أحياناً إعادة ترتيب للكلمات أو الجمل. وقد أشرت إلى هذه العناصر.

١ آ: *و [ ] قال الربُّ لأبرام:*

١ ب: " *انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك.*

٢ آ: وأنا *أجعلك* أمَّةً كبيرة [ ]

٢ ب: وأُبارِكُكَ

٢ ج: وأعظّمُ اسمك

٢ د: وتكونُ بركةً

[ ]

٣ آ: وأبارِكُ مُبارِكيكَ

٣ ب: ومَن يلعنُك سألعنُه؛

٣ ج: وتتبارَكُ بكَ جميعُ *عشائرِ* الأرض ".

[ ]

٢٢ ب: *واسمعوا*، كلمةَ *الربِّ أرسلتُ إليه من خلال يدي، تقولُ:*

ج: *الآن أنتَ، تعالَ* من أرضك، من عشيرتك، من بيت أبيكَ، إلى الأرض التي سأريكَ.

د: سأوطّدُ أركانَك وسطَ شعبٍ مُزدحِم وكبير

٢٣ آ: وأبارِكُك

ب: وأُعظّمُ اسمَك

ج: وستصبحُ مبارَكاً في الأرض.

د: وشعوبُ الأرض كلُّها ستُبارَكُ بك

هـ: أولئكَ الذين يُبارِكونَك سأبارِكُهم

و: *وأولئكَ* الذين يَلعنونَك سألعنُهم؛

[ ]

٢٤ آ: سأصبحُ إلهاً لك، لابنِك، لحفيدِك، ولجميع نَسلِك.

ب: لا تخفْ

ج: من الآنَ حتى كلّ أجيال الأرض أنا إلهُك.

يُظهِرُ سفر *اليوبيل* ١٢: ٢٢ب - ٢٤ هيكلاً شعرياً. وينعكسُ هذا في التوازُن بين السّطرين اللاحقَين (١٢:٢٢ ج و ١٢:٢٢ د؛ و ١٢:٢٣ آ و ١٢:٢٣ ب؛ و ١٢:٢٣ ج و ١٢:٢٣ د؛ و ١٢:٢٣ هـ و ١٢:٢٣ و؛ ١٢:٢٤ آ و ١٢:٢٤ ب). سطرٌ أوحدُ غير متوازن، ألا وهو ١٢:٢٤ ب ("لا تخفء"). وفيما يتعلّق بنصّ التكوين ١٢: ١ - ٣، يُظهِرُ سفرُ *اليوبيل*، ١٢: ٢٢ ب - ٢٤، بعضَ الإضافات (١٢:٢٢ د؛ ١٢:٢٣ ج؛ ١٢:٢٤)، الاختلافات (١٢:٢٢ ب؛ ٢٢ د)، وإعادة الترتيب (١٢:٢٣ د).

يمكنُ اعتبارُ النصَّ ١٢:٢٢ ب من سفر *اليوبيل* تنويعةً على سفر التكوين ١٢:١. والواقعُ، أنَّه يتضمَّنُ بعضَ الإضافات: "واسمعوا"؛ "كلمة"؛ و"تقول"، بالإضافة إلى تنويعَتي "أرسلتُ إليه من خلال يدي"، بدلاً من "قال"، و "له"، بدلاً من "لأبرام". وهذه نتائجُ تُعادُ كتابتُها من أجل تَجَنُّب وجود احتكاكٍ مباشرٍ بينَ الله و إبراهيم. إنّه الملاكُ الذي يتوسَّط بينَهما. وتردُ هذه الوساطة أيضاً في الإضافة ١٢: ٢٥ - ٢٦. في سفر *اليوبيل* ١٣:٣ (قارن: تك ١٢:٧)، بعدَ دخول إبراهيم إلى أرض كنعان مباشرةً، يتحدّثُ الرَّبُّ هنا مباشرة لإبراهيم من دون وساطةِ ملاكٍ. من ذلك الحين فصاعداً يُخاطِبُ الله إبراهيمَ مباشرةً.

يَستخدمُ سفر *اليوبيل* "يضعُ؛ يُرسي أسس" (رسّايا)، ويستخدمُ سفر التّكوين "يعملُ" (עשה؛ السبعينيّة: ποιέω). ويتمُّ استخدامُ الكلمةِ نفسِها في صلاة إبراهيم (١٢:٢٠ ج). وربّما أنَّ استخدام *رسّايا* تأثَّرَ بالبركة في تك ١٣:١٦ ("وأجعلُ [שום] نَسلَك كتراب الأرض") لأنَّه في سفر *اليوبيل* ١٣:٢٠ ب، نَقرأُ: "وأجعلُ [*رسّايا*] نسلَكَ مثلَ رمال البحر"[1]. كذلكَ يُمكنُ أن تكونَ الإضافةُ "ومُزدَحم" في نصّ *اليوبيل* ١٢:٢٢ د مُتأثِّرةً بنصّ موازٍ. وأشيرُ هنا إلى نصّ التّكوين ١٨:١٨ (לגוי גדול ועצום: "أمّة كبيرة مُقتدِرة"). ويضيفُ شاهدٌ نصّيّ إلى التّكوين ١٢:٢ آ (د ٤٥٨) من السبعينيّة "ومُزدَحم" (και πολυ).[2]

[1] انظر أيضاً: تك ٢١:١٨ ("فإنّي جاعله [אשי מנו] أمّة عظيمة"، حيث يقرأ *اليوبيل* ١٧:٧: "سأجعل منه [*رسّايا*] أمّة عظيمة"). قارن تك ٤٦:٣ ("فإنّي سأجعلك [אשימך] أمّة عظيمة"، حيث يقرأ *اليوبيل* ٤٤:٥: "سأجعل [*سرأ*] منك أمّة عظيمة هناك")، لكن الفرق بين الفعلين الإثيوبيّين *رسّايا وسرأ* يبدو أنّه ضئيل جداً. قارن: J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees, II*,289

[2] J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees, II*,73

يُظهِرُ سفر *اليوبيل* ١٢:٢٣ ج جمعاً لتنويعة ("مُبارَك" بدل : يُبارَك") وإضافة ("في الأرض"). هذا التحوُّل يؤكّد حقيقة أنَّ إبراهيمَ هو الشخصُ الذي هو مُبارَك. إنَّه لا يُركِّزُ على دوره باعتبارِهِ بركةَ للآخرين، كما لتك ١٢:٢ د أن يَقولَ.[١] علاوةً على ذلك، يُضيفُ سفر *اليوبيل* أنَّ إبراهيمَ مُبارَكٌ *وستا مدر*، التي أُترجِمُها هنا وفي ١٢:٢٣ د بمعنى "في الأرض"[٢]. وهذا يتّفقُ مع ترجمةِ *مدر* في ١٢:٢٢ ج. علاوةً على ذلك، سواء في سفر التكوين أو في سفر *اليوبيل* فإنَّ بركةَ إبراهيم مُرتبِطةٌ بدخولِه إلى أرض، في حين يتمُّ الجمعُ بينَ الوعد بوفرةِ النَّسلِ معَ الوعد بالأرض.[٣]

إنَّ إعادةَ ترتيب نصّ التكوين ١٢:٣ ج في سفر *اليوبيل* ١٢:٢٣ د مَرَدُّه على الأرجح وجهة النظر الخاصّة بالهيكل الشعري للنصّ. وفي النصّ من التكوين ١٢: ١ – ٣ يمكنُ للمرء أن يَلحظَ توازناً بينَ ١٢:١ ب و ١٢:٢ آ؛ ١٢:٢ ب و ١٢:٢ ج؛ ١٢:٣ آ و ١٢:٣ ج. في هذا الهيكل لا التّكوين ١٢:٢ د ولا ١٢:٣ ج تتمُّ موازنتُهما بأيّ سطرٍ مُجاوِر. عن طريق وضعِ نصّ التكوين ١٢:٣ ج بعد نصّ التّكوين ١٢:٢ د (في سفر *اليوبيل* ١٢:٢٣ د)، ومن ثمَّ بإضافة كلمَتي " في الأرض " إلى تك ١٢:٢ د، يُقوّي سفرُ *اليوبيل* التوازُنَ بينَ هذه

---

[١] R.W.L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge Studies in Christian Doctrine 5; Cambridge 2000), 124, and K.N. Grüneberg, Abraham, *Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context* (BZAW 332; Berlin 2003)، قال: إنَّ تك ١٢:٢د لا يجعل من إبراهيم مصدر بركة للآخرين؛ بل يوعد أنّه سيبارك على نحوٍ بارز بطريقة تجعل الآخرين يلحظون ذلك.

[٢] انظر أيضاً: O.S. Wintermute, "Jubilees: A New Translation and Introduction," in *The Old Testament Pseudepigrapha, II* (ed. J.H. Charlesworth; London 1985), 81. مع ذلك، ففي *اليوبيل* ١٢:٢٣د يترجم هذا بعبارة "من الأرض". R.H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis. Translated from the Editor's Ethiopic Text* (London 1902), 95، يترجم مضر في الحالتين "بالأرض". and VanderKam *Book of Jubilees, II*, 73 K. Berger, *Das Buch* der Jubiläen (JSHRZ 2.3; Gütersloh 1981), 395؛ يقرأ "من الأرض".

[٣] لإسرائيل مكانة شعب الله منذ الخليقة وما بعد. إسرائيل مفصولة عن الشعوب الأخرى وتعيش في فضاء مقدّس. من أجل مركزيّة الأرض في سفر *اليوبيل*، انظر: J.M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of* Jubilees (JSJSup 91; Leiden 2005), 161-209. يؤكّد سكوت أنّ أرض إسرائيل المقدّسة مع حرمها المركزي هي النقطة البؤريّة للمفهوم القائل إنّ هدف التاريخ هو إعادة ترتيب الفضاء المقدّس مع الزمن المقدّس بحيث يصبح كلّ شيء "كما في الأرض كذلك في السّماء".

السّطور (تك ١٢:٢ د، ٣ ج). إنَّ استخدامَ "شعوب" (أحزاب) بدلاً من "عوائل" (משבחת؛ بالأثيوبيّة: أزماد) ربّما يكونُ متأثّراً باستخدام "شعوب" في نصوص موازية: "تك ١٨:١٨": ("وتُتبارَكُ به أممُ الأرض كلّها")، وتك ١٨:٢٢ (قارن تك ٤:٢٦): ("ويتبارَكُ بنسلكَ جميعُ أممِ الأرض"). نلاحظُ، مع ذلك، أنَّ تك ١٤:٢٨ يَستخدِمُ كلمة عشائر ("ويُبارِكُ بك وبنَسلِك جميعَ عشائر الأرض").

إنَّ القراءةَ في سفر اليوبيل ١٢:٢٣ ح ("أولئك، الذين يلعنونَك"؛ بصيغة الجمع) بدلاً من النصّ الماسورتي لتك ١٢:٣ ب ("ومن يَلعنُك"؛ بصيغة المفرد) إنّما تعكسُ قراءة الجمع الموجودة أيضاً في أسفار موسى الخمسة الأولى السّامريّة، الترجمةِ السّبعينيّة، والبسيطة. ليس من الضّروري، من ثمَّ، اعتبارُ ذلك اختلاف.

وأخيراً، فإنَّ العنصرَ الأكثرَ إثارةً للدّهشة في إعادة الصّياغة هو إضافةُ نصّ سفر اليوبيل ٢٤:١٢. في سفر التّكوين ١٢: ١ -٣ لا توجدُ القرائنَ التي يُمكنُها أن تُفسّرَ هذه الإضافة. يُمكنُ للمرء، بالطبع، أن يفكّرَ بتأثيرٍ مُحتَمَل لمقاطعَ مُماثلةٍ، خصوصاً من مُقدَّمة إبرام العهد في سفر التكوين ١٧ (تك ١٧: ١ – ٨). وبصرفِ النَّظر عن الوعد بالأرض والذريّة الكثيرة، فإبرامُ العهد يتضمَّنُ الوعد الذي يأخذُه الله على عاتقه لإبراهيم ونَسلِه (تك ١٧: ١ – ٨): "وأقيمُ عهدي بيني وبينَك وبينَ نسلِك من بعدِك مدى أجيالِهم، عهداً أبديّاً، لأكونَ لك إلهاً ولِنسلِك من بعدك. وأعطيكَ الأرضَ التي أنت نازلٌ فيها، لك ولنسلك من بعدك، كلّ أرض كنعان، ملكاً مؤبّداً، وأكونُ لهم إلهاً "[1]. وعلى الرّغم من أنّني لا أستبعدُ إمكانيّةَ أن يكونَ ٢٤:١٢ يُلمّحُ إلى عهد التّكوين ١٧، فإجابةُ الله في ٢٤:١٢ هي تأكيدٌ على دُعاء إبراهيم في المَقام الأوّل، ويعكسُ التوسُّل المُتعدّد القائل "يا إلٰهي، يا إلٰهي، الله العلي. أنتَ وحدك يا إلٰهي".

٣ - السياق الأدبي لنص *اليوبيل* ١٢: ٢٢ ب – ١٤

إنَّ المقطعَ الذي يعيدُ كتابة النصّ ١٢: ١ – ٣ من سفر التّكوين يتمُّ دمجُه بشكلٍ جيّد في سياقه الأدبيّ (سفر اليوبيل ١٢: ١٦ – ٢٧)، أي أنَّ هناك تماسُكاً في هذا المَقطع ككلّ. ففي المَقام الأول، إنَّ موضعَه في حاران. وفي المَقام الثاني، يمكنُ للمرء أن يُشيرَ إلى وحدة زمنٍ إلى

[1] إعادة كتابة تك ١٧:٧ في اليوبيل ٩:١٥ حرفيّة للغاية.

حدّ كبير. الأحداثُ تَجري عندما كانَ إبراهيم في الخامسة والسّبعينَ من العمر (راجع ١٢:١٦: " في الأسبوع السّادس، خلالَ عامِها الخامس "، الذي هو 1951AM. لقد حصلَ تدميرُ بيت الأصنام في المقطع السّابق في العام الستّين من حياة إبراهيم (١٢:١٢)، وبعد ذلك يَذكُرُ أنّهم مكثوا مدَّةَ أربعةَ عشرَ عاماً في حاران (١٢:١٥). في المقطع التالي يُؤرّخ رحيلَه بسنتَين بعدَ الصّلاة (راجع ١٢:٢٨: "في العام السّابع من الأسبوع السّادس"). يتمُّ تحديدُ سِمة الوقتِ في أنَّ مراقبةَ النّجوم والصّلاةَ تَحصلان خلالَ اللّيل (راجع ١٢:١٦ آ، ١٩ آ) ودراسةَ الكتب خلالَ فترةِ ستّة أشهرٍ (قارن ١٢: ٢٧ و. وما بعد). وعلاوةً على ذلك، سواء في بداية النصّ أو نهايته هنالك إشارةٌ إلى الظروف المناخيّة، أي المطر (راجع ١٢:١٦ آ، ١٨، ٢٧). في المَقام الثالث، يمكنُ للمرء أن يشيرَ إلى استخدامِ الناس. ففي المقطع السّابق (١٢: ١٢ – ١٥) واللّاحق (١٢:٢٣ – ١٣:٦) يذكرُ العديدَ من أفراد عائلة إبراهيم[1]، بينَما في ١٢:١٦ – ٢٧ إبراهيم أساساً الذي هو الشَّخصُ الذي يؤدّي الدّور. فالمرءُ يراه يُشاهِدُ النّجومَ وحدَه بالكامل (١٢: ١٦– ١٨)، وبعدَ ذلك يتوجَّهُ لله في الصّلاة (١٢: ١٩– ٢٢آ). والله يُجيبُ على صلاةِ إبراهيمَ من خلال مَلاك (١٢: ٢٢– ٢٤، ٢٥ – ٢٦). وأخيراً، إنَّ إبراهيمَ هو الذي ينسخُ ويدرسُ الكتبَ العبريّة (١٢:٢٧)[2].

جوابُ الله (١٢: ٢٢ ب – ٢٤) مُرتبِطٌ بشكلٍ خاصٍ بصلاة إبراهيم (١٢: ١٩ – ٢٢آ). تساؤلُ إبراهيم عمّا إذا كان عليه العودةُ إلى أورِ الكلدانيّين (١٢:٢١ ب ج: "هل أعودُ إلى أور الكلدانيّين الذين يسعونَ أن أعودَ إليهم؟ أو أنَّ عليَّ أن أجلسَ هنا في هذا المكان؟") لا يشير فقط إلى حرق بيت الأصنام (١٢: ١٢ – ١٤)، بل أيضاً يُحضّرُ لدعوة الله له بأن يتركَ أرضَه وبيتَ والده من أجل أن يذهبَ إلى الأرض التي سيُريه إيّاها (١٢:٢٢). الاسترحامُ في ١٢:٢٠ ج ("هل ستقيمني وذريتي إلى الأبد؟") ينعكسُ في الوعد بأنَّ الله سيباركُ إبراهيمَ في هذه الأرض ويقيمُه كسلفٍ لشعبٍ كبيرٍ وكثيرٍ (١٢: ٢٢ د – ٢٣). والدُّعاءُ

[1] في ١٢:١٢–١٥ : "حاران" (١٤ آ)؛ "أبوه تارح" (١٤ د)؛ "تارح" (١٥ آ)؛ "هو وأولاده" (١٥ آ)؛ "أبوه" ١٥ د). في ١٢:٢٨ – ١٣:٧ : "أبوه" (١٢:٢٨ آ)؛ "أبوه تارح" (٢٨:٢٩ آ)؛ "لوط ابن أخيه حاران" (١٢:٣٠ د؛ ١٣:١ ب)؛ "أخوك ناحور" (١٢:٣١ آ)؛ "زوجته ساراي" (١٣:١ ب).

[2] بالإضافة إلى ذلك، يمكن للمرء الإشارة إلى تكرار بعض الكلمات الذي يرد في أكثر من مقطع: "ليلة" (١٢:١٦ آ، ١٩ آ)؛ "يجلس" (١٢:١٦ آ، ١٦ ب، ٢١ ج)؛ "كلّ\كل شيء بيده" (١٢:١٧ ج، ١٨ هـ، ١٩ و؛ قارن: ١٢:٢٠ آ، ٢١ د، ٢٢ ب)؛ "يلتمس" (١٢:١٧ د؛ ٢١ ب)؛ "بذرة" (١٢:٢٠ ج، ٢٤آ)؛ "يؤسّس" (١٢:٢٠ ج، ٢٢د)؛ و"قلب" (١٢:١٧ آ، ٢٠ آ، ٢١هـ).

مُتعدِّدُ العباراتِ "يا إلهي، يا إلهي، الله العليّ. أنتَ وحدك يا إلهي" (١٢:١٩ ج د) ينعكس في إجابة الله" سوفَ أُصبحُ إلهاً لك"(١٢:٢٤ آ). أمّا الدُّعاءُ لإنقاذه من يد الأرواح الشِّريرة (١٢:٢٠ آ ب: "نجني من يدِ الأرواح الشِّريرة الذين يتحكّمون بأفكار قلب الشّعب. لا تُضلّني عن اتّباعِك، يا الله")، فالإجابةُ عليه ليسَت صريحةً. مع ذلك، فإنّ الدّعوةَ إلى تركِ بيت والده والذّهاب إلى الأرض التي سيُظهرُها الله له (١٢:٢٢ ج) يمكنُ أن تفهمَ على أنّها تحرّر من سلطةِ الأرواح الشِّريرة. ففي أرضٍ جديدةٍ ستزدهرُ أحوالُ إبراهيم ويُبارَك. لا يحتاجُ لأن يكونَ خائفاً. ويتمُّ وضعُ عدَّة عناصرَ في الصّلاة وفي الاستجابة لها على نحوٍ ثنائيٍّ chiastically في النّصِّ، كما هو مُبيَّنٌ في الجدول التالي:

آ أنتَ وحدَك إلهي. (١٢:١٩ د)

ب أَقمْني وذرّيّتي. (١٢:٢٠ ج)

ج هل أعودُ إلى أور الكلدانيّين أو أَجلِسَ في هذا المكان. (١٢:٢١ ب ج)

جَ تعالَ من بلدِك. (١٢:٢٢ ج)

بَ سأجعلُ منك أمّةً كبيرةً وكثيرةَ العددِ. (١٢:٢٢ د – ٢٣)

آ سأصبحُ إلهاً لك (١٢:٢٤ آ، ج)

4– عبادةُ الأوثان والأرواح الشّريرة

الجدلُ ضدَّ الآلهة الأجنبيّة مُتجذِّرٌ بعمقٍ في التّوراة العبريّة[١]. ويمكنُ لنا أن نُشيرَ إلى سفر التّثنية، بل أيضا إلى الأدب النُبوئيّ، مثل إشعياء الثاني وإرميا. فنَبذُ عبادةِ الأصنام إذاً ليسَ من اختراعِ سفر *اليوبيل*. لكن ما يُلفِتُ النّظرَ هنا هو حقيقة أنَّ سفر *اليوبيل* يربطُ هذه الجدليّات المُعادية للأوثان بإبراهيمَ. وتبدو هذه الخاصيّة وكأنّها تقليديّة[٢]. وعلى أيّةِ حالٍ، يمكنُنا أن نرى أنَّ يشوعَ ٢٤: ٢ – ٣ يشيرُ إلى وثنيّة الآباء على الجانبِ الآخرِ من النّهر(" في عبرِ النّهر سكَنَ آباؤُكم من قديمٍ، تارحُ أبو إبراهيم وأبو ناحور، وعَبدوا آلهةً أخرى.

---

[١] انظر، مثلاً: ABD, 3.376–381

[٢] بمَعزل عن سنواته الأولى، يمكن للمرء أن يشيرَ إلى كلامه الوصائي (٢٠:٧-٩؛ ٢١:٣-٥، ٢١:٢٣؛ ٢٢:١٦-٢٢).

فأخذتُ إبراهيمَ أباكم من عبرِ النهر، وسَيَّرتُه في كلّ أرض كنعانَ، كثَّرتُ نَسلَه"؛ راجع أيضاً يشوع ٢٤:١٤، ١٥). وبافتراقٍ عن سِفر التّكوين، فأور الكلدانيّين هنا هي نقطةُ انطلاقٍ لرحلةِ إبراهيمَ إلى كنعانَ. علاوةً على ذلك، فالرحيلُ من أور هو مبادرةٌ من الله وليسَ من تارح. وليسَ من الواضحِ تماماً ما إذا كانَ المقصودُ من يشوعَ ٢٤: ٢ – ٣ أنَّ إبراهيمَ أيضاً عبَدَ آلهةً أخرى، أو أنَّ فقط تارحَ وناحورَ فعَلا ذلك ("عَبَدا آلهةً أخرى"). لا يَتبعُ سفرُ *اليوبيل* تقليدَ يشوعَ في أنَّه بمبادرة الله خرَجَ إبراهيمُ من أور من دونِ عائلتِه. ويتبعُ بدلاً عن ذلك نصَّ سِفر التّكوين. مع ذلك لا يتبعُ سفرُ *اليوبيل* يشوعَ في الرَّبط الذي يتمُّ بينَ إبراهيمَ ونبذِ عبادة الأصنام. أيضاً، يَتحدَّثُ النّصُّ ٥: ٦ – ٩ من سفر يهوديت عن حياةِ إبراهيمَ الأولى ويَربطُ بينَ إبراهيمَ والجدلِ المُعادي لعبادة الأوثان.[1] وبالمقارنةِ معَ سفر *اليوبيل*، يرتبطُ الرحيلُ من أور مع نَبذِ الآلهة الأجنبيّة ("لن يَتبعوا آلهةَ آبائهم"). لقد تركوا طريقَ آبائِهم و"عبدوا إلهَ السَّماء، الإلهَ الذي عَرَفوه" (راجع يهوديت ٦:٨). لهذا السَّبب، طُردُوا من أور. هذا التقليدُ حولَ انتقال إبراهيمَ من الوثنيّة إلى التَّوحيد مُماثِل تماماً لتقليدِ سفر *اليوبيل*. وعلى الرَّغم من سفر *اليوبيل* لا يقولُ إنَّ الأسرةَ طُرِدَت من أور، هناكَ بعضُ آثار التوتُّرات بينَ عائلةِ إبراهيمَ والكلدانيّين (١٢: ٦ – ٨، ٢١). كذلك فحقيقةُ أنَّ الرَّحيلَ من أور جاءَ على الفورِ بعدَ الحريق في بيتِ الأصنام هو مسألةٌ تُشيرُ باتجاهِ حالةِ هروبٍ[2].

هنالك علاقةٌ قويّةٌ بينَ صلاة إبراهيم (سفر *اليوبيل* ١٢: ١٦ – ٢٧) وغيرها من الصَّلوات في سفر *اليوبيل* (١: ١٩– ٢١؛ ١٠: ١– ١٤؛ ١٩: ٢٦– ٢٩)؛ سواء من حيثُ الشَّكل أو المضمون. الصَّلوات يُسبِّبُها تَهديدُ الأرواح الشّريرة. في استجابة الله لدُّعاءٍ في صلاة إبراهيم لإنقاذِه من الأرواح الشَّريرة، تُوضَعُ عدَّةُ وسائلَ في المَلعب، مثل إملاء من

---

[1] A. Roitman, "The Traditions about Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6–9)," in Things Revealed: Studies in *Early Jewish and Christian Literature in Honor of MichaelE. Stone*(ed. E.G. Chazon, D. Satran, and R.A. Clements; JSJSup 89; Leiden 2004), 73–87.

[2] من أجل تطوير هذا التقليد، فإنَّ معظمه جاء من مصادر متأخّرة إلى حدّ ما: Pseudo-Eupolemus (*Praeparatio Evangelica* 9.17.2–9; 9.18.2); *Orphica* (25–31; long recension); Philo, (*De Abrahamo*, 68–88; *De migratione Abrahami*, 176 ff.; *De somniis*, 1.44 ff. etc); Flavius Josephus, Ant. 1.7.1–2; Pseudo-Philo, *LAB* 6–7; *Targum Neofiti 1 and Targum Pseudo-Jonathan* -*Apoc.* Ab. 1–8; Acts 7:2–4; -(*passim*). Cf. Roitman, "Traditions," 74; Nickelsburg "Abraham the Convert," 159–171; Kugel, *Bible*, 133–148.

ألواحٍ سماويَّة، تقييد تسعينَ في المئة من الأرواح الشّريرة، تعليم بشأن الأدوية، نَسخ الكتب ودراستها، وتقديم الوعد بالعَيش في الأرض. في الكتابِ المُقدَّس لا يوجَدُ علمُ شياطين. وفي سفر التَّكوين لا نَجِدُ شيئاً عن الشّياطين. أمَّا في سفر *اليوبيل*، فالشَّياطينُ تظهرُ في العديد من المَواضع، لاسيّما فيما يتعلَّقُ بانتشار الجنسِ البشريّ على الأرضِ بعدَ الطّوفان. إنَّها تنتمي إلى زمنِ نوحَ وبداياتِ إبراهيمَ، على الرَّغم من أنَّها تظَلُّ تعمَلُ في الأوقاتِ اللاّحقة. وبِصَرفِ النَّظر عن مُصطلَح "شيطان" (١:١١ ج؛ ٢٧:٧؛ ١:١٠، ٢؛ ٢٢:١٧)، "فالرُّوحُ (الشّريرة)" تُستخدَمُ أيضاً (٣:١٠، ٥، ٨، ١١، ١٣؛ ٤:١١، ٥؛ ٢٠:١٢؛ ٣١:١٥، ٣٢؛ ٢٨:١٩). تُتهمُ الشَّياطينُ بالتسبُّبِ في سَفكِ الدّماء وبتحريضِ النَّاس على قتلِ بَعضِهم بعضاً. في هذا الصَّدد، يبدو أنَّ سِفرَ *اليوبيل* مُتأثّر بمراجعَ أخرى. ويبدو أنَّ التّعاليمَ المُتعلّقة بالشياطين كانَت جزءاً من تأثيرٍ أوسعَ لموادٍ مَصدرُها التُّقاليدُ الأخنوخيّة.[1] ويُمكنُنا الإشارةَ هنا إلى تأثيرِ أخنوخ، (*سفر المراقبينَ*). فسفرُ *اليوبيل* يَشترِكُ معَ *سفر المُراقبينَ* بأنموذجِه الأساسيّ، حيثُ نزلَت ملائكة من السَّماء، فتزوجَت من نساءٍ، وأخطأَت معهُنَّ. وكانَ أطفالُهم عمالقةً. في *أخنوخ* ١٥: ٨– ١٦: ١ نجدُ وصفاً لكيفيّة خروج الأرواح الشّريرة من جثَثِ العمالقة وكيفَ كانوا يُهدّدون بَني البشر: إنَّهم عنيفون، يُسبّبون الخراب، يَهجمون ويَتصارعون ويُلقَون أرضاً[2]. ويبدو أنَّ سفرَ *اليوبيل* مُتسِقٌ تماماً هنا في أنَّ الشّياطين يُذكَرون كانبثاقاتِ

---

[1] من أجل تأثير التقاليد الأخنوخيّة في سفر *اليوبيل*، انظر بشكل خاصّ: J.C VanderKam, "Enoch Traditions in *Jubilees* and Other Second-Century Sources," *SBLSP* 1 (1978), 229–251 (reprinted in idem, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* [JSJSup 62; Leiden 2000], 305–331). هذا العمل أثّر بعمله *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS 16; Washington 1984) 179-188، وشكّل أساس فصل في عمله *Enoch: A Man for All Generations*; Studies on Personalities of the Old Testament; Columbia, South Caroline 1995),110-121. انظر أيضاً بعض من سبقه: Charles, *The Book of Jubilees*, xliv, 36–39,43–44. P. Grelot, "La légende d'Henoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signi fication," *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 5–26; 181–210; J.T. Milik, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1958); G.W.E. Nickelsburg, 1 Enoch: 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia; Minneapolis 2001), 71–76.

[2] J.C. VanderKam, "The Demons in the Book of *Jubilees*," in *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, (ed A. Lange, H. Lichtenberger, and K.F. Diethard Römheld;

من الملائكة أنفسِهم (١٠:٥: "مُراقبوك، آباءُ هذه الأرواح")، في حين أنَّه يَفهمُ العمالقة أيضاً كأبناءٍ للمراقبينَ (٥:١، ٦ – ١٠)[1]. علاوةً على ذلك، فإنَّه يُظهِرُ بعضَ الانحرافات عن النصّ الذي هو مصدرُه. فعلى سبيل المثال، يتمُّ وَضع الشَّياطين تحتَ سلطة ماستيما Mastema (١٠:٨؛ ١١:٥؛ ١٩:٢٨؛ ٤٩:٢؛ قارن: ١١:١١؛ ١٧:١٦؛ ١٨:٩، ١٢؛ ٤٨:٢، ٣– ٤، ٩، ١٢– ١٨). قد لا يكونُ زعيمُ الشَّياطين هذا شيطاناً هو نفسُه بل نوعٌ من ملائكة الشَّرّ. ومع ذلك، فهو، ليسَ أحدَ المراقبينَ، لأنَّهم مُقيَّدون في أعماقِ الأرضِ حتّى يوم الدَّينونة العظيم (٥: ٦– ١١). الشَّياطينُ تفعلُ كلَّ ما يطلبُه منهم ماستيما، وهكذا بحيثُ يقدرُ على مُمارَسة سلطةِ إرادته بينَ الناس لمُعاقَبتهم على شرورهم (قارن ١٠:٨).

٥– ملاحظاتٌ ختاميّة

يحتلُّ سفرُ *اليوبيل* الموقعَ الأكثرَ تطرُّفاً في الجانب السلبيّ للطَّيف الكونيّ للنّصوص اليهوديّة القديمة. فالسّفرُ يختارُ استبعاداً حادّاً للأمم الأخرى. في سفر *اليوبيل*، ترتبطُ عبادةُ الأصنام، الأرواح والنَّجاسة بالأمم الأخرى، وعلى إسرائيلَ أن تَبقى بعيدةً عنها. أيضاً، يرتبطُ إبراهيمُ بالجدليّات المُضادّة لعبادة الأوثان. لقد كشفَ تحليلٌ لإعادة كتابةِ نصّ التّكوين ١٢:١ – ٣ أنَّ انتقالَ إبراهيمَ من وطنه وبيت أبيه هو في الواقع رحيلٌ من نجس عالم الوثنيّة.

على ما يبدو، فإنَّ مؤلّفَ *اليوبيل* لا يرى أيَّ تناقُضٍ بينَ لاهوته الخصوصيّ، مَقتِه للشُّعوب الأخرى، واستعارتِه لتعبير كوني من كتاب سفر التّكوين بمباركة هذه الأمم. أيضاً، في مواضعَ أخرى حيثُ تردُ مُباركَةُ الأمم، فإنَّ سفرَ *اليوبيل* يعتمدُها حرفيّاً. وفيما يتعلَّقُ بنسلِ إبراهيم، فإنَّ سفر *اليوبيل* ١٨:١٦ آ ب يعتمدُ نصَّ التّكوين ١٨:٢٢ حرفيّاً. ويضيفُ سفرُ *اليوبيل* إلى النصّ من سفر التّكوين "لقد جعلتُ معروفاً للجميع أنّكم تؤمنونَ بي في كلِّ ما قلته لكم" (سفر *اليوبيل* ١٨:١٦ ج د). أمَّا فيما يتعلَّقُ بإسحَقَ، فيعتمدُ سفرُ

Tübingen 2003), 339–364 (esp. 348–350); Nickelsburg, 1 Enoch, 267–275

[1] ربّما أنّ *اليوبيل* يحتفظ بتقاليد عديدة أقدم حول المراقبين؛ قارن: Segal, *Book of Jubilees*, 109–118.

اليوبيل ١١:٢٤ بركةَ التّكوين ٤:٢٦، كما يعتمدُ سفرُ *اليوبيل* ٢٣:٢٧ فيما يتعلّق بيعقوب بركةَ التكوين ١٤:٢٨. انظر أيضاً خطابَ وداع إبراهيم لإسماعيل وأولاده الاثني عشر، إسحَق وطفلَيه، وأولادُ قطُورةَ السّتة: "سوفَ تُصبِحونَ بركةً على الأرض، وسوفَ تَسعَدُ بكم جميعُ أممِ الأرض" (سفر *اليوبيل* ١٠:٢٠).

مع ذلك، من المُهمّ أن نلاحظَ أنَّ هذه التَّعبيراتِ حولَ مباركة الأمم يتمُّ تَبنّيها في سفر *اليوبيل* بشكلٍ شبهِ حرفيّ. علاوةً على ذلك، لا توجَدُ إضافاتٌ في السفر فيما يتعلّقُ بالتّكوين والتي تتعارضُ معَ وجهة النّظر الخصوصيّة. وهذا يعني أنَّ التوجُّهاتِ الكونيّةَ في السفر مُستَمَدّةٌ أساساً من سفر التّكوين وتخضعُ تماماً لتركيزه الخاص على إسرائيل.

إبراهيم والأمم في أعمال فيلون السكندري

فويبه ماكييلو

١ – مقدّمة

من خلال أعماله كافة، يفهم فيلون إبراهيم ليس فقط بكونه الشخصيّة التاريخيّة التي يجري وصفها في الكتاب المقدّس، والتي تمثّل بالنسبة له، المهتدي المثالي، بل يفسّر أيضاً الشخصيّة التوراتيّة كترميز لأنموذج النفس، التي تتعلّم من عبر المعرفة التقدّم نحو كمال الفضيلة. في هذا السّياق، سوف أثبت أن فيلون يفهم مباركة الأمم في إبراهيم كإشارة إلى عطايا الله، التي يمنحها للعالم كلّه عبر وساطة الحكماء الّذين لهم علاقة معه. وسوف أقيّم ما إذا كان فيلون يعتقد أنّ هؤلاء الحكماء يجبُ أن يكونوا يهوداً حصراً أم لا، وخلال هذا النقاش سوف أعلّق على موقفه حيال المهتدين.

يستشهد فيلون بسفر التّكوين ١٢:٣ في ثلاثة مقاطع فقط، وكلّها وردت في مقالة *De migratione Abrahami* [*هجرة إبراهيم*] التي تهتمّ برحيل إبراهيم عن الجسد، الإدراك الحسّي والنفس في بحثه عن معرفة الله. وبهذه الطريقة، يُقدّم، مثل تمار، كمهتدٍ نمطيّ ومثالي، إضافة إلى كونه، وفقاً لفيلون ، مؤسّسَ العرق الذي يعاين الله.

قبل تحليل تفسير فيلون لنصّ التّكوين ١٢:٣، في*De migratione Abrahami* [*هجرة إبراهيم*]، سوف أركّز أولاً على construal [في علم النفس المجتمعيّ، construal تعني كيف يتخيّل الأفراد العالم الخارجيّ، يدركونه، ومن ثمّ يفسّرونه، لاسيّما سلوك أو فعل الآخرين حيال أنفسهم] فيلون لمصطلح εὐλογία ،"بركة"، في سياق مناقشته لنصّ تكوين ١٢:٢. ومن ثمّ أركّز على تفسير فيلون في *الهجرة* ١٠٩ – ١٢٧ لنصّ التّكوين ١٢:٣.

٢ – تفسير فيلون "للبركة"

في *الهجرة* ٧٠، يستكشف فيلون معنى نصّ التّكوين και εὐλογησω σε ("وأباركك")، التي يفسّرها باعتبارها العطيّة الثالثة من الله. يلخّص فيلون في البداية العطيّتين الإلهيّتين اللتين سبق الحديث عنهما: أمل خارج عن حياة التأمُّل، والتقدُّم نحو وفرةِ

وعظمةٍ لأشياءَ حلوةٍ وجميلة.[1] وعلينا أن نؤكّد هنا على أنّ فهم فيلون للعطيّة الثانية، المتعلّقة أيضاً بالوعد الإلهيّ، في نصّ التّكوين ١٢:٢، يجرّدها تماماً من المعنى الأصليّ للآية حول الخصوصيّة العرقيّة. والواقع أنّ وعد الله بأن يجعل من إبراهيم أمّة عظيمة يؤخذ على أنّه يعني أنّ الله سوف يوفّر التقدُّم في مبادئ الفضيلة، سواء بالنسبة للعدد أو العظمة على حدّ سواء.

في توضيحه لطبيعة العطيّة الثالثة، يقول فيلون إنّ البركة، التي يفهمها على أنّها تعني التميّز في العقل والكلام، ضرورية من أجل جعل العطيّتين الأولين آمنتين. ومن صيغة الكلمة "بركة" أو "مديح"، والمؤلّفة من " جيد " و"*لوغوس*" يفسّر فيلون وعد التّكوين ٢:١٢ على أنّه إشارة إلى أنّ الله سيمنح الشّخص المخاطب ("بأنت") *لوغوس* يستحقّ الثّناء. وبهذا فإنّ فيلون يعني أنّ عطيّة الله هي عطيّة كلٍّ من العقل الممتاز وكذلك الكلام الممتاز أيضاً. في الواقع، يقول فيلون في *الهجرة* ٧١ إنّ *للوغوس* سمتَين، هما العقل والكلام: "*اللوغوس* في الفهم يشبه النبع ويسمّى عقلاً، في حين أنّ اللفظ عن طريق الفم واللسان هو مثل تدفّقه ويسمى الكلام".[2] وبالمثل، ففي *الهجرة* ٧٣، يلعب فيلون بدلالة "*اللوغوس*-التفوّق" لتصبح εὐλογία [بركة] وذلك حين يعلن أنّ الله يرسل البركة أو تفوّق *اللوغوس* في قسمي *اللوغوس* على حدّ سواء. وهذا بدوره يساعد على إثبات أنّ الله لا يمنح النعم غير الكاملة لأولئك الذين يطيعونه؛ فكلّ عطاياه ممتلئة وكاملة.[3] الرّأي ذاته واضح في *Post* ١٠٧ حيث يقول فيلون أيضاً إنّ الخطاب الجيّد حين يُوضَع في الحركة من قِبل عقلٍ تافهٍ يكون متنافراً.

على الرغم من أنّ هذا قد يكون أوثق ارتباط بين البركة ومَلَكة التفكير في أعمال فيلون، كما هو موضح أعلاه، فهو يفهم منحتي العقل والكلام المستحقَّين الثناء بمعنى الـ

---

[1] هذه إشارة إلى *Migr*.35–67، حيث فيلون، مبتدءاً من كلمات في التكوين ١:١٢، ("الأرض التي أريك")، يشير إلى أنّ العرض هو المستقبل، وهكذا الدعوة لإيمان إبراهيم. وهو يحدّد (*Migr*.36–42) أنّ الشيء المُظهر هو الخير الكامل، وأنّ المُظهِر هو الله، وأنّ الشخص الذي يرى هو الحكيم. ومن ثمّ فالعطيّة الأولى هي إظهار الأشياء غير الفانية والقوّة على تأمّلها (*Migr*.53). إنّ فهم العطيّة الثانية مرتبط أيضاً بالوعد الإلهيّ في تك ١٢:١ – ٣. وهنا، فإنّ وعد الله بأن يجعل من إبراهيم أمّة عظيمة يؤخذ على أنّه يعني أنّ إرادة الله تعطي تقدّماً في مبادئ الفضيلة، مثلها مثل العدد والعظمة.

[2] *Migr*. 71: λόγος δέ ό μεν πηγῆ εοικεν, ό δέ ἀπορροῇ πηγῆ μέ ν ό έν διανοία,, προφρὰ δέ διὰ οτορροῆρ δέ ἡ διὰ οτόμτοζ καὶ γλώττης ἀπορροῇ

[3] *Migr*.73.

εὐλογησω[التطويب بالسعادة المقيمة]، فتفسير "البركة" "كتميُّز لوغوس" أو "تفكير\كلام جيد" ليس حدثاً معزولاً في مجموعة أعمال فيلون. والواقع أنّه في العديد من المقاطع الأخرى التي تنتمي إلى ما يسمى بالتفسير الرّمزي (وليس العرض الرمزي)، يفهم فيلون الـ*eulogos* بمعنى "سعيد في استخدام العقل و/أو الكلام ".

وهكذا، ففي .*Sobr* ١٧ - ١٨، يرى فيلون وجود صلة بين بركة إبراهيم الإلهيّة وتسميته شيخاً في نصّ التكوين ٢٤:١. ويفهم فيلون أنّ النفس تُبارك عندما يحدث أمران. أولاً، إنّها تُبارك عندما يُصنع القسم العقلاني من النفس (τό λογικόν ψυχής μέρος)، بالفكر أو العناية الإلهيَّين، ليكون بترتيب جيد (εὔ διάθεση) وثانياً، عندما يفكّر ليس وفقاً لنوع معين واحد،[1] بل وفق كلّ ما يحضر فيه. وبالتالي، ففيلون يعادل بين التبارُك والحصول على العطيّة الإلهيّة المتمثّلة بعقل مرتّب جيّداً. وعلامة هذه البركة هي القدرة على التفكير بكل شيء، بالاعتماد على آراء الأقدم، ومن هنا يدعى الرجل الحكيم شيخاً. والواقع أنّ النفس مباركة (εὐλογιστέω) حين يقالُ إنّ عمق التفكير (ἐπιφροσὔνη) الإلهيّ ينتج ترتيباً جيداً في عقل (λογικόν) الإنسان الذي يتلقى البركة.

في *leg*. ٣. ٢١٥، يحدّد فيلون سبب البركة الإلهيّة ونتيجتها عند تفسيره لنصّ الخروج ٢٠:٢٤. ويكتب أنّه، لو يدخل فكر الله العقل، فالله يبارك على الفور ذلك العقل ويُشْفى من أمراضه. والواقع أنّ فيلون، في .*Migr* ٧١ و.*Mut* ١٢٨، يقيم علاقة وثيقة بين *eulogia* (بركة) و*eulogistia* (التي ترمز عادة للحذر أو للحكمة).[2] وفي المقطع السابق، بعد تفسير البركة كعطيّة لعقل وكلام يستأهلان الثناء، يقول فيلون بأنّ العقل يتطوّر بممارسة عمق تفكير في كلّ شيء. وفي المقطع الأخير، يزداد الرباط وضوحاً. ويكتب فيلون في .*Mut* ١٢٨ أنّ مباركة الآخرين تُحفظ للقلّة القليلة: أن تتسبب بعطية جيّدة (أي، البركة) فهذا محتفظ به للموحى لهم من الله، أي النفس الأكثر كمالاً، وهكذا فعلى المرء أن يكون راضياً إذا كانت العطيّة تقتضي بأن تمنح لذاته المفكّرة\المباركة حقّاً، وذلك باعتبارها مقابلة لمباركة الآخرين التي هي العطية الأكبر. ومن الواضح أنّ فيلون يلعب على المعاني المختلفة للفظة eulogistia، والتي يمكن أن تدلّ على "البركة"، مع أنّه من المرجح أنّ علينا قراءتها

---

[1] ربما أنّ فيلون يفكّر هنا بظهور باتجاه الخارج، بحيث أن النفس التي هي مباركة لا تعود تفكّر فقط بحسب ظهورات خارجية. مع ذلك فهذه النقطة غير واضحة تماماً من المقطع.

[2] قارن: *SVF*3.264;Plutarch,*Cons.Apoll.*103 a.

هنا "العقل الصحيح" نظرا لاستخدام كلمة χράομαι [يستخدم]. ويتعزّز هذا الانطباع من الإشارة إلى الشّخص الذي يمكن أن يبارك الآخرين على أنّه حكيم.

يبدو أنّ العلاقة بين البركة والعقل الصحيح مؤكّد عليها عند النظر في *Conf.* ٦٦، حيث يربط فيلون بين من يلعن ويعارض إرادة الله ووضع ا*لـeulogistia*. وما من شكّ أنّ ا*لـeulogistia* في هذا المقطع تدلّ على العقل السليم كون إشارة السياق إلى عقل بالاق Balak طاغية. وهكذا، يمكن من ثمّ أن نتّفق مع كولسون الذي يقول إنّ ***eulogia*** الله عند فيلون تنتج بالضرورة ***eulogistia*** في الإنسان.[1]

يبدو أنّ فيلون يسعى للمساواة بين أمثولة الأخلاق الرواقيّة والبركة الإلهيّة. وهكذا، ففي عمل ديوجينوس لاريتوس Diogenes Laërtius المسمّى عن الفلاسفة [أو حياة الفلاسفة] *Vitae philosophorum* ، ٧. ٨٨، نتعلّم أنّه وفقاً لديوجينوس، فإنّ الهدف النهائي هو أن نعمل بعقل سليم (τό έϋλογιρτειν) في اختيار ما هو طبيعي، وعلاوة على ذلك فأن تعيش وفقا للطبيعة يعني إتباع قانون العقل السليم، الذي هو متماثل مع زيوس، الربّ والحاكم لكلّ ما هو موجود. بالنسبة للفلاسفة الرواقيّين، فإنّ فضيلة الإنسان السعيد تتكوّن إذاً من تعزيز الانسجام بين روح الإنسان الفرد وإرادة الذي يحكم الكون. وهكذا، يأخذ فيلون الأمثولة الرواقيّة حول الانسجام بين عقل المرء الخير والكون، وفي استبداله وفق تفسيره الخاص للكون بعقل الله، يحدّد هذه الأمثولة بأنّها عطيّة يهبها الله للأنفس التي تستحقها. وهذا ما يفسّر لماذا البركة الإلهيّة ضرورية من أجل صون عطايا الله الأخرى: دون عقل سليم (والكلام الممتاز) لن يكون هناك أدنى إمكانية للتأمّل في الكون الجلي أو السعي إلى الفضيلة.

في *هجرة إبراهيم* *De migratione Abrahami* لا يركّز فيلون على فعل البركة وحده، أو يجادل مطولاً حول هويّة الورثة الحقيقيين لوعود إبراهيم كما تفعل رسالة روما ٤. بدلاً عن ذلك، فإنّ هدفه من تفسير نصّ التكوين ١٢:٢ – ٣ هو البرهنة على طبيعة العطايا التي يمنحها الله، وضرورة اللجوء إلى الوحي الإلهيّ بدلاً من الاعتماد على الذات. في الواقع، يتمّ إعطاء هذه العطايا لمن يطيع الأمر في سفر التّكوين ١٢:١ الارتحال عن – وفق

---

[1]Philo (trans. F.H. Colson and G.H. Whitaker;12vols.;LCL;Cambridge 1988),3:510 ("Appendix to *De Sobrietate*").

فهم فيلون للآية – الجسد، الشعور والكلام، وأخيراً، الذات. ومن ثمّ، فإنّ الرواية المتعلّقة بالعطايا الإلهيّة تسبقها فكرة مفادها أنّ ذريّة كدح النفس الذاتي هم في معظمهم جهيضون مساكين، في حين أنّ وابل البركة، ثلوج السماء التي يسقي بها الله، تأتي بولادة الكمال. إنّ الجزء الأول من هجرة إبراهيم *De migratione Abrahami* هو دعوة إلى الاعتماد على الوحي والعطايا الإلهيّة بدلاً من مساعي عقولنا. في الواقع، وفي توضيحه لهذه النقطة، يعتمد فيلون على تجربته الخاصّة في المقارنة بين الأحداث حين لا يكون فهمه قادراً على أن يلد فكرة واحدة مع اللحظات التي تسقط فيها الأفكار من فوق، وبتأثير التملّك الإلهيّ، يحصل على اللغة، الأفكار، الرؤيا الأكثر حماساً والتميّز الشفاف للأغراض.[1] إنّ اهتمام فيلون بالبركة في *هجرة* ٧٠ – ٧١ يركّز على كمال عطيّة الله وعلى العلاقة بين شطري *اللوغوس* البشري المختلفين وإن كانا مترابطين.[2] إنّه يلمّح إلى أهمّية البركة، التي تُفهم على أنّها عقل وكلام ممتازان، في حين يؤكّد على مصدرها الإلهيّ: العقل الجيد هو عطية من الله لتلك الأنفس التي تستحقّه، أي، أولئك الذين يستمتعون بأفكار الله.

في هجرة ١٠٦ – ١٠٧، يحوّل فيلون تركيزه بعيداً عن تفسير البركة باعتبارها عطيّة إلهيّة بالتميّز للوغوس البشريّ. ففي الواقع، "أنت ستكون مباركاً" (ἔσῃ εὐλογημένος) هي علامة لأن تكون مستحقّ البركة بالطبيعة. وعليه، فهي عطية كينونة وليس ظاهراً، وهو النغمة السائدة في العطية الرابعة: "العطية الخامسة هي تلك التي تتمثّل في مجرّد أن تكون فقط"، وتفوق غيرها من العطايا، "لأنّه ماذا يمكن أن يكون أكثر كمالاً من أن تكون خيّراً بالطبيعة وخالياً من جميع الادّعاء وتستحقّ البركة". وكما يوضّح فيلون من هجرة ١٠٧، هذه هي الحال بشكل خاص فيما يتعلّق بالعطيّة الرابعة المتعلّقة بالمباركة من قبل الآخرين: "لأنّه يقول: أنت ستكون أحد الذين سيباركون [قارن التكوين ١٢:٢]، وليس فقط "أحد الذين بوركوا"، لأنّ الأخير يعتبر وفق معايير آراء كثيرين، أمّا الأول فيعتبر وفق معاييره[الله] الذي هو في الواقع "مبارك "". وفي سياق مماثل، يخلصُ فيلون في هجرة ١٨٠ إلى القول إنّ المباركة على يد البشر هي أقلّ شأناً من الجدارة الطبيعيّة بالبركة. ومن المثير للاهتمام أنّ المباركة في هذا المقطع تظهر وكأنّها تؤخَذ بقيمتها السطحية، من دون حاجة

---

(1) *Migr.*34–35.

(2) *Migr.* 81:ἀλλ’ ό μέν λόγος Ερμηνεὺς διανοίας πρὸς ανθρώπους, ή δέ διἀνοια γίνεται τῷ λόγω τα πρὸς τὸν θεόν, ταῦτα δέ ἐστιν ἐνθυμῆματα, ών μόνος ὁ θες ἐπίσκοπος.

صريحة إلى وضع معنى نصّ التّكوين فوق تفسير هجرة ٧٠. بدلاً من ذلك، فإنّ تركيز فيلون هو على التمييز بين الاحترام للآخرين، والذي يتضاءل بالمقارنة مع تقدير الله. وعلى الرغم من ذلك، لأن الله موصوف هنا بأنّه في الواقع مبارك، ونظراً للتمييز بين الظاهر والكينونة، يمكن للمرء أن يربط بين هذا والتعليق في هجرة ٤٠ القائل إنّ الله هو مالك المعرفة في حين أنّ الناس يبدون وكأنّهم يعرفون ليس إلا. وهذا بالمقابل يزوّدنا برباط لفهم فيلون للبركة كتميّز في العقل والكلام (اللذين هما، بحسب فيلون، ليسا متمايزين). والواقع أنّ كلّ هذه العطايا، بما في ذلك البركة التي هي انعكاس للإله المبارك الحقيقي، يتمّ تلخيصها في هجرة ١٠٩ كجوائز يمنحها [الله] للذي سيصبح حكيماً (راجع تك ١٢:٢).

يبدو من ثمّ أنّه في جميع أنحاء الأطروحة، فإنّ البركة تُفهم كعطية لعقل وكلام ممتازين، أو كعطية تربط، حين تُسبغ على من يستحقّها حقّاً، بالكينونة وليس بالظاهر، وتقود إلى الحكمة.

٣ – تفسير فيلون لنصّ التّكوين ١٢:٣

في ضوء تفسير فيلو للبركة في نصّ التّكوين ١٢:٢ كعطية العقل والكلام الممتازَين، وفهمه الأوسع للمعنى المزدوج لـ eulogos والمصطلحات ذات الصّلة مثل "العقل الممتاز\العميق"، سيكون من المثير مراقبة ما إذا كان هذا التفسير يكمن وراء قراءته للبركة من التّكوين ١٢:٣.

تفسير فيلون للتّكوين ١٢:٣ ذو شقّين. ففي المقام الأول يُفسّر على أنّه يشير إلى أنّه، لا يبارَك فقط الفاضلون أو أولئك الذين مقدّرٌ لهم أن يكونوا حكماء، بل إنّ أولئك الذين هم ليسوا كذلك ويمكنهم أن يختبروا خير الله من خلال الإنسان الحكيم. ويفهم فيلون القسم الثاني من الآية على أنه يثبت أنّ الإنسان الحكيم\ الفاضل هو الأساس الذي تقوم عليه بقيّة البشريّة. وهو يفسّره أيضاً استعاريّاً على أنّه يشير بالنسبة له إلى أنّ العقل الكامل سيقدّس كلّ أسباطه أي، كلّ ملكاته.

٣,١. عبر الإنسان الحكيم يمكن للآخرين الحصول على العطايا الإلهيّة

أ. تفسير التّكوين ١٢:٣آ غرض البركات وهوية المستفيدين

في هجرة ١٠٩، يستشهد فيلون بنصّ التكوين ١٢:٣آ (εὐλογοῦντάς σε καὶ τοὺς αταρωμένους σε καταράσομαι) [أباركُ مباركيك والعنُ لاعنيك] فيفهم أنّه يشير إلى إحدى العطايا التي تُمنح لصالح الرّجل الحكيم. ويذكر في هجرة ١١٠ أنّ وعوده تُطلَق من أجل الرّجل الصالح، كي تريه الشرف. ويصرّح أنّ هذا التفسير ليس وحده المتفرّد به، حيث يلاحظ أنّه واضح للجميع (παντ τϖ δήλον). إذا ما أخذنا زعم فيلون بقيمته الظاهرية، فيبدو أنّه يشير لقراءةٍ للآية من التّكوين كان معترفاً بها على نطاق واسع، على الأقل بين المفسّرين اليهود السكندريين. بالمقابل فالادّعاء بأنّ التفسير واضح للجميع يمكنه أن يشكّل تعبيراً بلاغياً، وذلك بنيّة استبعاد عن التيار الرئيس أولئك الذين لا يوافقون على ذلك. لكن من المرجح أنّ تأكيد فيلون، بالنسبة للجزء الرئيس منه، يجب أن يؤخَذ على ظاهره، لأنّه يتبعه بفهم أكثر خصوصيّة به. والواقع أنّه يجادل بأنّ الوعود لإبراهيم تُطلَق ليس فقط لتبجيل الرّجل الصالح، بل أيضاً بسبب النتائج المتناغمة الموجودة في كلّ الأشياء. إنّ كلمة "متناغمة"(εὐάρμοστος) عند فيلون إنّما هي علامة مهمّة على عمل الله الخلّاق والحميد في العالم، وهكذا فإنّ مسألة الوعود في التّكوين ١٢:٣آ ليست فقط لمنح الشرف للصالحين، بل أيضا لإثبات أنّ خير الله فعّال في الأنشطة البشرية، من خلال استثمار حياة الإنسان بانسجام تماماً كما نظّم العالم الفوضوي وغير المتناغم.[1]

علاوة على ذلك، فأولئك الذين يكافئون بالمباركة هم ليسوا فقط أولئك الذين يباركون إبراهيم البار بل أيضاً وهو أهمّ من ذلك، أولئك الذين نواياهم تجاهه جديرة بالثناء. وهنا يقدّم فيلون بلعام كأمثولة معاكسة، والذي حمد الله وبارك إسرائيل لكن نواياه كانت نوايا حقيرة: شخص كهذا، وفقاً لفيلون، لن يُكافأ. وهذه أيضاً تظهر في العديد من أعمال فيلون، على سبيل المثال في *Post* ٤٤، حيث نجد أنّ من يتكلّم بشكل منسجم مع النية يعتبر كاملاً وذا شخصيّة منسجمة حقّاً. ما هو أكثر صلة بموضوعنا أيضاً حجّة فيلو في *Leg* ٣,٢١٠ القائلة إنّ بعض الناس يؤدّون الكثير من الأعمال الّتي تستحقّ البركة، لكن ليس بتلك الطريقة بحيث يحصلون على البركة. وهنا أيضاً، تركيز فيلون هو على نيّة العقل، كونه يمكن للرضع التصرّف والتكلّم كرجال عاقلين، لكنّهم يفتقرون إلى الطبيعة العقلانية. ومن ثمّ فإنّ فيلون يؤكّد أنّ موسى يرغب بأن يعتبر الرجل الحكيم مستأهلاً للبركة (εὐλόγσιτός) نتيجة لحالة ثابتة ومزاج (διάϐεσις) عقلاني مبارك أو كامل. إنّ المعنى المزدوج لمصطلح

---

[1] أنظر: *Opif.*22.

εὐλόγσιτός يسمح لفيلون أن يقترح وجود علاقة بين أن تكون مباركاً بالفعل وأن تمتلك عقلاً حصيفاً، في حين يكشف استخدامه لمصطلح διάθεσις عن اعتماده المحتمل على الأخلاق الرواقيّة في هذا المقطع، حيث إنّه التعبير التّقني الذي تستخدمه الرواقيّة لتحديد حالة لا تعترف أنّ بداخلها اختلافات في الدّرجة: فالإنسان هو أما فاضل على نحو كامل أو غير فاضل على الإطلاق (وبالتالي مجنون) بالنسبة للرواقيّين. ورغم أنّ فيلون قد لا يتّفق تماماً مع تلك العقيدة فهو على الرغم من ذلك يربط البركة بالعقل والفضيلة الممتازين. في هجرة ١١١ ,١١٧، يتحوّل هذا الشعور إلى استطراد طويل نوعاً ما، ليتبين أنّ الاهتمام الرئيس لفيلون في الآية لا ينحصر فقط في أنّها تشير إلى نيّة الله بتكريم الصّالحين، بل أنّ عدالتها تهزّ فيلون كدليل آخر على الانسجام الذي يطوّق به الله العالم كلّه، حيثُ إنّه يكافئ على النيّة أكثر ممّا يكافئ على الكلام.[١] وعلى الرغم من أنّ أهمّية النيّة الصحيحة من أجل العمل الصحيح كانت شائعة في العديد من مدارس الفلسفة في العالم القديم، فقد كانت سمة أكّدت عليها الأخلاق الرواقيّة بشكل خاص.[٢] ومن ثمّ، فإنّ فهم فيلون للبركة بأنّها مرتبطة بعقل ممتاز، وبأنّها امتداد منطقي لهذا، وإصراره على ضرورة النيّة السليمة هما على حدّ سواء سمتان للفلسفة الأخلاقيّة الرواقيّة التي يعتقد أنّها تتّفق بشكل ملحوظ مع نصّ سفر التكوين. مع ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّه لا يشترك معها في الفرضيّة التي تكمن وراء الكثير من الأخلاق الرواقيّة، بأنّ الكون طبيعة عقلانيّة وهبت الحكمة، لأنّه يجادل ضدّ هذا الاقتراح ذاته في *Aet* ٩٤.

لا يوجد ذكر صريح لضرورة أن تكون حكيماً أو تؤمن بالله كي تُبارك في وصف الرجل الصالح في هجرة ١٠٩ – ١١٧، لكن نظراً لأهمّية النيّة عند فيلون، وتعليقاته في مواضع أخرى بأنّه وحدهم فقط أولئك الذين يقومون بأفعالٍ بدافعٍ من طبيعةٍ ثابتة وعقلانيّةٍ تماماً هم جديرون بالبركة، فإنّه لا يزال غامضاً ما إذا كان يمكن، في هذه الظروف، لأيّ شخص غير حكيم أو غير فاضل أن يبارِك في الواقع رجلاً صالحاً بحسن نيّة. وعلى الرغم من ذلك فإنّه قد يكون من الممكن أن نفهم فيلون وكأنّه يخفّف من موقف اتّخذه في مقاطع مثل ***Leg*** ٣, ٢١٠، حيث يجد موقعاً أكثر استيعاباً لأولئك الذين لم يكتملوا بعد، لكنّهم لا يزالون يتقدّمون في الفضيلة. ليس هناك ما يدلّ على ما إذا كانت هذه البركة تنطبق فقط على اليهود،

---

[١] *Migr.* 117: μηδὲν ...ἐπὶ τὰς ἐν προθορᾶ διεξόδους ἀναφεέσθω μαλλον ἢ διανιαν αφ ἧς ωσπερ ἀ πὸ πηγης ἐκτερον ειδος των λεχθέντων δοκιμαζ εται

[٢] قارن: *SVF*3.516–517.

أو على فئة فرعيّة من اليهود الفاضلين بشكل خاص. إذا كان صحيحاً أنّه ينبغي أن ننظرَ إلى فيلون وكأنّه يحدّد طريقة والتي يمكن أن تتلقّى فيها العطايا الإلهيّة الشخصيّة حسنة النيّة لكنّها مع ذلك غير الكاملة، فمن الأرجح أنّه اعتبر البركة مُتاحة لحسني النيّة من غير اليهود واليهود على حدٍّ سواء.

إنّ الفكرة في هجرة ١٠٩ – ١١٠ هي أنّه، من خلال نصّ التّكوين ١٢:٣آ، على المرء أن يدركَ أنّ الآخرين(من أصحاب النوايا الحسنة) يُبَاركون لأجل الإنسان الحكيم، لتبيين الشرف له. ولعلّ هذا مشابه إلى حدّ ما لما يطبقه صاحب المزمور على الملك، في نسخة الترجمة السبعينيّة للمزمور ١٧:٧٢ [الأصح: ١٧:٧١: " ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας, πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν. " : في النصّ العربيّ، النسخة الكاثوليكيّة، ١٧:٧٢: " اسمه للأبد يكون وتحت الشّمس يدوم تَتبارَك به قبائل الأرض كلها وتهنّئه الأرض جميعها"]. في النسخة العبرية، ויתברכו [ويتبارك] هي في الحقيقة *هيتباعيل*، وهكذا لا بدّ أن تعطى على الأرجح معنىً انعكاسياً في الترجمة ("سوف يباركون أنفسهم")[1]، في حين أنّ ἐνευλογηθήσονται في النص اليوناني هي ببساطة مبنية للمجهول؛ وكما في الترجمة السبعينيّة لتكوين ١٢:٣ التي يستخدمها فيلون، فالمعنى هو أنّ كلّ عائلات الأرض ستتبارك به (في المزمور ٧٢ يشير هذا إلى الملك الذي من نسب داود، وفي التّكوين ١٢:٣ يشير إلى إبراهيم). يبدو مهمّاً لنقاشنا تلك العبارة التي ترد بعدها، لأنّ صاحب المزمور يكتب أنّ كلّ الأمم (πάντα τὰ ἔθνη) سوف تعتبر أو تدعو الملك مباركاً (أو سعيداً). هذا هو ما يلمّحُ إليه فيلون في هجرة ١٠٩ عندما يسأل عن الفوائد التي تسبغ على الآخرين من أجل الرجل الحكيم. والواقع أنّ هذا الانطباع مؤكّد في هجرة ١١٠ حيث تقدّم وعود من تبيّان الشرف للرّجل الصالح. وكما في المزمور ٧٢، التركيز هو على الرجل أو الملك الحكيم، وتعزيز سمعته.

في هجرة ١١٨، ١٢٠ – ١٢٣ ، يؤكّد فيلون على اهتمامه بالرجل الحكيم، على الرغم من أنّه يركّز على دوره أكثر من سمعته بين البشر، والتي تبقى موضوعة ضمنيّة، فيضعه في قلب

[1] بل إن هذا أكثر ترجيحاً ممّا في نسخة تك ١٢:٣ للبركة حيث يمكن أن يمتلك النصّ العبريّ معنىً أنعكاسيّاً لكن يمكن استخدامه كمبني للمجهول بسيط.

جماعته، ويقدّم أمثلة على تأثيره على الآخرين. وفي تفسيره لنصّ التّكوين ١٢:٣ب (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.): ["ويتبارك بك جميع عشائر الأرض"] يؤكّد فيلون أنّ البركة الممنوحة من قبل نفْس إبراهيم لا تقتصرْ على أولئك الذين يعرفون قيمتَها: فالرجل الصالح بركةٌ لجميع من في مجتمعه. هنا، يحلُّ الانتباه إلى مجموعةٍ ما محلَّ حسن النيّة بوصفه العامل الذي يحدّد ما إذا كان يمكن للمرء أن يحصل على البركة من خلال الرجل الصالح. والواقع أنّ هجرة ١٢٠ – ١٢١ يؤكّد على أنّ نصّ التّكوين ١٢:٣ ب ينقل أخباراً عن بركة أوسع، موجَّهة ليس فقط لأولئك الذين يثنون على الرجل الفاضل، بل لجميع أعضاء جماعته. وفي هجرة ١٢٠، لا يحدّد فيلون ما إذا كانت فوائد الرجل الصالح مُناطة فقط بأعضاء مجتمعه أو أن بركته تمتدّ إلى مجموعة أوسع. بيدَ أنّه لم يذكر أنّ العديد من الجماعات قد استفادت من فضيلة فرد، بل يبدو أنّ فوائد شخصيّة نبيلة لا يفترض أن تكون خاصّة باليهود وحدهم، كون فيلون يدخل ضمن المستفيدين كلّ أمم الأرض ومناطقها (والذي لا يمكنه أن يعني إسرائيل أو يهودا فحسب) في نطاق أولئك الذين يستفيدون من وجود رجل فاضل واحد. ومن المثير للاهتمام أنّ فيلون يؤكّد التحقيق الفعلي للبركة من خلال الإشارة إلى جماعات، من أحجام مختلفة، يزعم كلُّهم أنّهم استفادوا بالفعل من نبل شخصيّة وحكمة فرد. إنه يحدُّ من نطاق أولئك الذين يتمتّعون بالازدهار من خلال رجل صالح واحد لا بمعنى العرق، ولا بحسب حجم الجماعة. وهو قادر إذاً على تعزيز وجهة نظره القائلة إنّ الرجل الصالح هو الأساس الذي تقوم عليه البشرية جمعاء.[1]

ب. تفسير التكوين ١٢:٣ب: دور وطبيعة الإنسان الفاضل حقّاً.

يقوم اهتمام فيلون بنصّ التّكوين ١٢:٣ب على تطبيقه إلى حدّ كبير على الرجل الصالح بدل تطبيقه على من أولئك الذين قد يستفيدون من فضيلته. والواقع أنّ فيلون يركّز على دوره [الصالح] كوسيط بين الله وبقيّة للبشرية. وهكذا، في هجرة ٢٢ يصف فيلون الرجل ذا الشخصيّة النبيلة كإنسان تلقّى عطايا إلهيّة. والواقع أنّه لمثل هذا الرجل لم يهب الله غرضاً جيداً فحسب، بل أيضاً سلطة لا تقاوم. وليس من الواضح ما إذا كان فيلون هنا يعتزم إفهام القارئ أنّ هذه هي سلطة سياسيّة، أو ما إذا كانت بدلاً عن ذلك سلطة كي يكون بمثابة شفيع لبقية الجنس البشريّ. إلا أنّه من المرجح من المناقشة التالية، التي تهتمّ بشفاعة رجلٍ

[1] *Migr.*121-122.

ذي شخصيّة نبيلة لبقية الجنس البشريّ، أنّ فيلون يعتزم، في هجرة ١٢٠، الإشارة إلى تميُّز العقل والفضيلة (واللذان لا يمكن فصلهما عملياً عند فيلون) كعطيّتين إلهيّتين تسمحان للرجل الصالح إفادة باقي الإنسانية. هذا الانطباع معزَّز عبر استخدام عبارة في *Abr.* ٢٤٣، حيثُ يستخدم فيلون عبارة δύναμιν νανταγώνισοτν لوصف قوّة الفضائل ومذاهبها وتأمُّلاتها، التي تعمل معاً كدرع للعقل. لذا فمن المحتمل أنّ تركيز فيلون هو على شخصيّة وعقل الرجل الفاضل وليس على سلطته السياسيّة، خاصة بالنظر لموقف فيلون في العديد من إطروحاته بشأن الحياة السياسيّة، التي يعتبرها أدنى من أن تعيشَ حياة تأمُّلية.

يؤكِّد فيلون على اعتماد الرجل الصالح على العطايا الإلهيّة من خلال مقارنته مع الموسيقار الذي يعطيه الله الآلة التي يتطلَّبُها فنُّه، ومع النار التي تتطلّبُ الحطبَ. وهنا، العطيتان الإلهيّتان هما النيّة الحسنة والسلطة التي لا تقاوم، والتي تُشير ربّما إلى سلطة الفضائل. وعلى الرغم من أنّ هذا قد يبدو فهماً شبه حتميّ لنبالة الشخصيّة، فإنّ الاهتمامَ الرئيسَ عند فيلون في هذا المقطع هو أن يشير إلى أنّ مثل هذا الرجل، المبارك من الله، يجلب الفوائد للجماعة (όσα... αύτός έχει, προφέρων είς μές έπ ωφελεία τών χρησομένών άφθονα δίδωσιν). علاوة على ذلك، فإنّ ما لا يجده الصالح في نفسه، يطلبه من الله (όσα δ ' άν μη έΰρίσκη παρ έαυτώ, τόν μόνον πάμπλουτον αίτεϊται θεον). وهذا يقدّم فرصة لفيلون من جديد للتأكيد أنّ الله هو مصدر كلّ الأمور الخيّرة، التي يحصل عليها الناس من خلال الرجل الفاضل الذي يتضرّع إلى الله نيابة عنهم. وتحدث الظاهرة نفسها حين يمارس كبير الكهنة مهمته نيابة عن الشعب (*Somn.* 2. 189): إنّه ليس رجلاً ولا إلهاً لكنّه يَمسُّ كلًّا من هذه الأطراف. إنَّ تفسير فيلون الاستعاري للإشارة التوراتيّة لموسى بكونه إلهاً لفرعون في *Leg* ١, ٤٠ قد يوضّح أكثر كلًّا من فهم فيلون لدور الوساطة وطبيعة التشابه الذي يتخيّله بين الرجل الحكيم في الجنس البشريّ والعقل في النفس. والواقع أنّ فيلون يكتب أنّ العقل يعطي بعض الصفات للنفس، التي في نهاية المطاف تلقّتها من الله. العقل يحيي الجزء غير العقلاني من النفس وهو في حدّ ذاته مُحيا من الله. وهكذا، فالله هو مصدر الصّفات الحسنة في النفس، التي تتحقّق لها من خلال العقل: العقل بمثابة الله للجزء غير العقلاني من النفس.

وهكذا، وفقاً لفيلون، فالتّكوين ١٢:٣ ب هو علامة على أنّ الصالح العام عادة ما يعتمد على رجل صالح والذي يعمل كوسيط بين الله والبشر. فمن ناحية، لا يشير عرضه إلى

خصوصيّةٍ عرقيّةٍ أو حتّى دينيّة، بينما يؤكّد من ناحية أخرى أنّ مثل هذا الرجل الصالح مُبارك من إلهٍ يتضرَّع له. وعلى الرغم من أنَّ المستفيدين من فضيلته ليسوا بالضرورة يهوداً أو حتّى موحّدين، فالرجل الصالح الّذي يتوسّل لله من أجل الآخرين يذكّرنا بقوّة كلٍّ من إبراهيم وموسى. والواقع أنّ فيلون في هجرة ١٢٢ يشير إلى شفاعة موسى للشّعب، ويعتبر أنّ سفر العدد ١٤:٢٠ : (ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου· : أنا مفضل عندهم، بحسب كلمتك) [في النصّ العربيّ، النسخة الكاثوليكية: قد غفرتُ بحسب قولك] إنّما هو معادلٌ لنصّ التّكوين ١٢:٣ ب. في هذا الاختيار للآية، يؤكّد فيلون على شفاعة الرّجل الصّالح عند الله واعتماد الجماعة على كلمته. ويعقب هذا هو احتكام إلى مثال إبراهيم، الذي كان اعتقدَ أنّه من أجل بقايا صغيرة من فضيلة، فإنّ الله سينظر بشفقة إلى الباقين.[1]

يبدو من نصّ هجرة ١٢٦ أنّ فيلون يرغب في التلميح إلى ندرة مثل هذا الرجل الصّالح، لأنّه يؤكّد على الطبيعة الخفيّة للفضيلة، الّتي تكشف فقط في موسم معين؛ أي حين ولدت سارة أو الحكمة طفلاً ذكراً، ويفترض أنّ هذا الطفل هو إسحَق، الذي يفسّره فيلون في مواضع أخرى كرمز للرّوح التي هي فاضلة بطبيعتها وليس من خلال التّعليم أو الممارسة. وكون فيلون يعد القرّاء للاستنتاج بأنّ الرجل الذي يمكن أن يكون وساطة نقل البركات الإلهيّة للآخرين هو رجل نادر لا يتعارضُ في الواقع مع كتاباته الأخرى حول هذا الموضوع. والواقع أنّ فيلون في *Mut* ٣٠ – ٣١ يصرّ على أنّ الله كان صانع الأخيار والحكماء فقط، حيث استخدم في *Mut* ٣٠ – ٣١ صيغة الجمع في نصّ التكوين ١:٢٦: "ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν": ("دعونا نصنع الإنسان بحسب صورتنا") [في النصّ العربيّ، النسخة الكاثوليكيّة: "لنصنع الإنسان على صورتنا"] ليعني أنّ الصفات السيّئة في البشر هي نتيجة لحضور مخلوقات أخرى.[2] ويبدو أنّه يشير إلى أنّ المرء قد يصبح مثل هذا الرجل الحكيم في *Mut* ٣٤ حيثُ يفسّر أنّه حين يمتلك العقل هدفاً ثابتاً لإرضاء الله، فهو يتجرّد من العنصر الدنيويّ. مع ذلك، ففيلون حريصٌ في الوصف القائل إنّ مثل هؤلاء الناس نادرون جدّاً، على الرغم من أنّ وجودهم ليس مستحيلاً. يركّز فيلون في هجرة على عطيّة الفضيلة الإلهيّة ١٢٦، صعوبة الحصول عليها،

---

[1] تك ١٨:٢٤ وما بعد.

[2] قارن: *Opif.*72ff.; *Conf.*168–169; *Fug.*68ff.

ودور العقل والحكمة، على الرغم أنّه من الصعب تحديد ما إذا كان يعني هنا أنّه يمكن للمرء أن يصبح فاضلاً كاملاً أو ما إذا كان عوضاً من ذلك يفهم أنّ الصالح يولد كذلك.

في بعض المقاطع، يبدو أنّ فيلون يطمس الفروق بين الرجل الصالح والميل إلى الفضيلة في النفس. هذا هو الواقع والانطباع الذي ينقله لنا هجرة ١٢٤، حيثُ يعهد بسلطة الله الكريمة للمتّضع إليه من أجل استخدامها لإنقاذ أولئك المرضى، حتّى يستخدمها في جروح نفوسهم. ويعتبر فيلون الرجل الصالح كشخص قادر على إفادة بقية الجنس البشري عن طريق علاج جراح النفس، يرفع بالسيف تخوم الرذائل. وفي هذا السياق يتجاوز فيلون بخطوات فهمه السابق للفرد الفاضل الذي قد تستفيد منه البقية، واصفا إيّاه أيضاً بأنّه المتوسِّل والعابد الله. وهنا يجب أن تُثار نقطتان مثيرتان للاهتمام.

أولاً وقبل كلّ شيء، ليس هذا هو المقطع الوحيد الذي يصف فيه فيلون علاقةً بين أن تكون متضرّعاً وعابداً لله، *وعلاج* جروح النفس. ومن المثير للاهتمام، أنّ *اللوغوس* الإلهيّ يوصف في آنٍ كمتضرّع نيابةً عن الجنس البشريّ[1] وكذلك كشَافٍ لجروح النفس.[2] ومن ثمّ، فإنّ نشاط الرجل الصّالح يعكس نشاط *اللوغوس* الإلهيّ، ويتركّزُ تأثيره على صحّة النفس. علاوة على ذلك فعلاج جراح النفس يُفهَم من قِبل فيلون كمعادلٍ لإنعاش عقلِ شخصٍ ما، الذي هو الشّرط الأساسيّ لأيّ إدراك أنّ الله موجود،[3] وهي الخطوة الأولى نحو حياة فاضلة. وإذا كان فيلون يكتب عن هؤلاء، الذين يُفهَم أنّهم مباركون بالرجل الصالح، مثلما هم مجروحون في نفوسهم، فذلك إشارة إلى أنّه ليس هناك شرطٌ بالنسبة لأولئك الذين يباركون لأن يكونوا فاضلين بأيّ حال من الأحوال. على العكس من ذلك، إنّهم يُعالجون من قبل الصالحين لأنّ أنفسهم استسلمت بشكل أو بآخر للرذيلة ومن ثمّ تأذت عقولهم. لذا يعمل الرجل الفاضل كقناة لنقل خير الله إلى البشرية جمعاء.

النقطة الثانية المهمّة هي هويّة المتضرّع والمتعبّد. وقد سبق واقتُرِح أنّ أولئك الذين يتضرّع الرجل الحكيم نيابةً عنهم ليسوا اليهود أو الفاضلين تماماً على نحو حصريّ، وهكذا فقد تصوّر فيلون أنّ الخير الإلهيّ يمتدُّ ليطالَ البشريّة جمعاء من خلال الرّجل الحكيم. وقد

---

[1] In *Her.*205.

[2] In *Somn.*1.112.

[3] أنظر: *Somn.*1.112; *Mut.* 203; *Det.*50.

اقترحت أيضاً إمكانيّة أنّ مثل هذا الرّجل الحكيم لا يلزم بالضرورة أن يكون يهوديّاً. في هذه المرحلة، من المفيد أن ننظر في استخدام فيلو لمصطلح ἱκέτης، أي "لاوي". وفي .Sacr ١١٩، يصف فيلون اللاويّين بأنّهم أولئك الذين يعبدون الله، مفسّراً مصطلح "لاوي" في العدد ١٢:٣ – ١٣ بأنّه يرمز إلى العقل (λόγος) الذي فرّ إلى الله وأصبح من المتوسلين له. وهنا، يسمح التفسير الاستعاريّ لمفهوم التوسُّل إلى الله، الذي يرى فيه فيلون سمة خاصّة باللاوين، بأن ينطبقَ على الجزء العقلانيّ من الذهن، ومن ثمّ يأخذ منظوره سمة الشموليّة. مع ذلك، ففي *Det* ٦٣، يظهر أنّ فيلون إنّما يشير إلى اللاويين باعتبارهم وجدوا ملجأ في الله، الذي تضرّعوا إليه وعبدوه. ثمّ يخصّص كلامه فيقول إنّهم يظهرون حبّهم لله وخدمتهم له عبر المحافظة على جميع أوامره، ممّا يدلّ على أنّ التضرّع والعبادة يتضمنان احترام الشرائع الإلهيّة. مع ذلك، يبدو من *Det* ٦٣ أنّ فيلون يفهم المصطلح "لاوي" بأنّه يعني أي شخص هرب ليصبح المتضرّع لله، بل يظهر في *Her* ١٢٤ وكأنّه يشير إلى أنّ سبط اللاوين يجسّد هذه الدّعوة بشكل خاص. هناك عدّةُ نقاط اتّصال بين المقاطع التي تصف اللاوين كمتضرّعين لله وعبيد له وبين النصّ من *.Migr* ١٢٤ وسياقه. والواقع أنّه في *.Sacr* ١٢٠، يقول فيلون إنّ المتضرّع لله هو رجل قد بلغ الفضيلة الكاملة، ويضيف أنّ مثل هذا الرجل، في جعله الله ملجأً له، يهجرُ كلّ شيء مخلوق دنيوياً. الهمُّ نفسُه واضح في *Mut* ١٢٧ – ١٢٨ حيثُ يعلي فيلون من القدرة على مباركة الآخرين فوق عطيّة أن يكونَ واحدنا مباركاً بذاته. وفي هذا السّياق يقول إنّه أن تصلّيَ وأن تباركَ فتلكما عطيّتان تُمنحان فقط للذي ليست لديه عيون لصلة القربى مع الأشياء المخلوقة بل للذي أعطى نفسه تماماً كجزء من الله. القدرة على مباركة الآخر هي عطيّة رفيعة لا يكفي لأجلها حُسْنُ الترتيب: يجبُ على المرء أن يكونَ ملهماً من الله. وفي *.Sacr* ١٢١ يقول فيلون، من خلال تحديده للاويّين كفدية، إنّ موسى كان يشير إلى حقيقة أخرى: أنّ كل رجل حكيم هو فدية للمغفّلين، الذين لم يكن لوجودهم أن يستمرّ ساعة واحدة لو أنّ الحكماء لم يحفظوه بالرحمة والتدبُّر. وهكذا، يبدو وكأنّ الرجل الحكيم يُعتبر بأنّه يحفظ الآخرين، وأنّه ليس من قبيل المصادفة أنّه في *De sacrificiis Abelis et Caini* يترافق هذا الدّور الرّؤوف بذكر وظيفته كمتضرِّع وعابد لله.

لا يعتبر فيلون أنّ اللاويّين وحدهم هم المتضرّعون لله، كما لا يصرُّ على أنّ اليهود وحدهم يمكنهم إنجاز هذه المَهمّة. على النقيض من ذلك، ففي *Fug* ٥٥ – ٥٦، يقترح

فيلون أنّ أولئك الذين يعيشون حياةً فاضلةً هم متضرّعون لله وخالدون. والواقع أنّه يكتب في *Fug* ٥٥، أنّ الخيّرين خالدون؛ وفي *Fug*. ٥٦ يشير إلى أولئك الذين لا يموتون وذلك باعتبارهم الذين يلتمسون ملجأً في الله ويصبحون متضرّعين له. علاوة على ذلك، ففي *Spec.* ١ ,٣٠٩، يصوّر فيلون المهتدين إلى الدّين كمتضرّعين لله، باستبعاد النَسَب، على الرغم من عدم التقيّد بالدين اليهوديّ، باعتباره غيرَ ذي صلة.

في *Virt.* ٧٩، التضرّع إلى الله مقترن صراحة بفكرة التمتُّع بعلاقة وثيقة مع الله. وعلى الرّغم من تصوير فيلون لأولئك الذين هم متضرّعون على أنّهم يحبّون الفضيلة والتّقوى ومتعطّشون إلى الحكمة، يقول إنّ العلاقة مع الله هي أكثر أهمّية من أيّ صلة دم، فإنّه ليس من الشرعيّ إذاً الاستنتاج بأنّ روابط الدّم غير مهمّة بالضرورة، كما لا يحصر فيلون اليهوديّة بأولئك الذين يولدون في الأمّة اليهوديّة. بدلاً من ذلك يصوّر فيلون الدّم على أنّه أقلّ أهمّية من الاعتقاد بالله وعبادته الصحيحة، ومن هنا جاء موقفه المرحّب بالمهتدين إلى الدّين. علاوة على ذلك، يشير فيلون إلى الدّم غالباً على أنّه يعني العلاقات الجسديّة، كما على سبيل المثال في *Her* ٥٢ – ٥٧، حيثُ نجدُ أولئك الذين يوجَدون بحسبِ الدّم وملذّات الجسد مقابل أولئك الناس الذين يعيشون بالرّوح والعقل الإلهيّين. وهكذا، ففي *Virt.* ٧٩ – ٨٠، يبدو أنّ فيلون يرغب في التأكيد على أهمّية العقل الفاضل بدلاً من التأكيد على أهمّية الانتماء إلى الأمّة اليهوديّة بوصفه العامل المهمّ في التضرّع إلى الله. ومع ذلك، وبعد كلامه عن التضرّع إلى الله نيابة عن الآخرين، يكتب فيلون في *Virt.* ٧٩ – ٨٠ أنّ حبَّ الناس ومشاعرَ الصّداقة عند موسى، اللذين قاداه لأن يتشفّعَ لشعبه، أُسبَغا عليه ليس فقط من خلال عطية الطبيعة الجيدة، بل أيضا من خلال توجيه الكلمات المقدّسة. وعلى الرّغم من أنّ فيلون لا يشيرُ صراحةً إلى أهمّية المعتقدات أو الممارسات اليهودية هنا، إلا أنّها مع ذلك مهمّة لأنّ الأنموذج البدئيّ للمتضرّعين، أي موسى، يمتلك طبيعة خيّرة نتيجةً لتعليماتٍ إلهيّة ، وهنالك ما هو أكثر إذا ما اعتبرنا أنّ فيلون يُعقب ما يذكره هذا بإشارة إلى القوانين التي مرّرها موسى إلى الأجيال التي جاءت بعده: كتابات أسفار موسى الخمسة. لو أنّ فيلون يعتبر أنّ الطبيعة الخيرة تكفي لمنح مشاعر محبّة الناس المطلوبة من أجل التضرّع نيابة عن الآخرين، يجب على المرء أن يسألَ لماذا يذكر العطيّة الإضافيّة من الهداية بالكلمة المقدّسة. لهذا المقطع أهمّيته المتعلّقة بدور موسى، المتمتّع بعطيّة الطبيعة الخيّرة والهداية بالكلمات الإلهيّة الكلمات والتضرّع عن أمته، وهو يعكس إلى حدّ ما دور إبراهيم/الرجل الصالح في

التّكوين ٢:٣ كما يفهمه فيلون. وربّما يمكّن ذلك واحدنا من استخلاص استنتاجات سواء فيما يتعلّق بوظيفته أو بما يتعلّق بأيّ انتماء عرقيّ أو دينيّ. من ناحية أخرى، يمكن أنّ فيلون ينظر إلى موسى كمجرّد أنموذج عن مثل هذا الرجل، ومن المحتمل جدّاً أنّه أعظم أنموذج للمتضرّعين.

كما في *Migr.* ١١٨ وما يليها، فإنّه من الصّعب نوعاً ما استخلاص نتائج فيما يتعلّق بيهوديّة أو بذلك الشخص الفاضل الذي يتضرّع نيابة عن الآخرين. والواقع أنّ فيلون في كلّ كتاباته لديه ميل لتعكير المياه في هذا الصدد، وتجنّب أيّ موقفٍ علنيّ أو حازم بشأن هذه المسألة. والواقع، كما يبدو لنا، أنّه على الرغم من أنّ فيلون ينظر إلى اليهود بأنّهم يمتلكون أسلافاً فاضلين على نحو استثنائيّ، وضمنياً، في بعض المقاطع، بأنهم يعيشون أيضاً مستوىً عالياً من الفضيلة، فهو مع ذلك يبدو أنّه يعتقد بأنّ العناية الإلهيّة متاحة لجميع أولئك الذين يؤمنون به ويحرزون مستوىً عالياً من الخيريّة.[١] وبشفاعة هؤلاء الأشخاص الفاضلين، تُتاح بركة الله لجميع البشر، الذين يشتركون بقرابة وثيقة مع الله بفضل ملكة العقل عندهم.[٢] وفي الواقع، فإنّ فيلون في *Virt.* ١٨٨ يكتب، أنّه عندما رغب الله في إقامة الخير بين البشر، لم يجد هيكلاً على الأرض أحقّ بذلك من ملكة التفكير. ومن الواضح تماماً أنّ فيلون يعتقد أنّ المرء يحتاج إلى عبادة الله كي يكون صالحاً بالكامل. وفي الواقع، ففي *Virt.* 185، يصف من يختار خدمة الموجود [الله]، والله باعتباره يسرع في اتّخاذ المتوسل إلى نفسه: فيلون يشدّد هنا على خيار خدمة الله وليس على الولادة اليهوديّة باعتباره عاملاً مهمّاً في أن تصبح متوسّلاً إلى الله ومن ثمّ القدرة على إفادة الآخرين. في الواقع، بدلاً من أن يرى في سفر التثنية ٢٦:١٧-١٨ إشارة إلى الأمّة اليهودية، يختار فيلون بدلاً يختار عن ذلك تفسير القول إنّ "الله قد اختارك لتكون شعباً له" كعلامة على أنّ المتوسّل هو الشعب كلّه، نظراً إلى أنّه يساوي في القيمة الشعب بأكمله. في حين يبقى غامضاً بشأن يهوديّة المتوسّل أو خلاف ذلك، يؤكّد فيلون أيضاً على دوره كشفيع للبشريّة جمعاء.

لا يقال بشكل صريح على الإطلاق ما إذا كانت عبادة الله تتطلّب الانتقال إلى الدّين اليهوديّ، وحتّى لو لم تكن المسألة كذلك، فإنّ امتداحه للذين يعتنقون الدّين حديثاً تاركين خلفهم الأسرة والعادات يبدو إلى حدّ ما غير ضروري. يروى أنّ فيلون في *Spec* ١, ٣٠٩

[١] قارن: *Spec.* 4.179–182.

[٢] قارن: *Spec.*4.14.

يصف المتحوّلين إلى الدّين حديثاً الذين تركوا أوطانهم وجاؤوا إلى التّقوى بأنّهم صاروا المتضرّعين لله الحيّ والحقيقي والعابدين له. إنّ الأصل الإثني بالنسبة لفيلون ليس بأهمّية الاعتقاد الصحيح والتقوى الحقيقيّة، رغم أنّ المسألة تبقى، أنّه ما إن يعبروا إلى خدمة إله اليهود، حتى يوصف المهتدون حديثاً بأنّهم المتضرّعون والمتعبّدون له. ومن المثير للاهتمام، أنّنا نجد في *Congr.* ١٠٥، أنّ الكاهن هو الذي يوصَف بأنّه يبجّل الله خالق العالم، وبأنّه حريص على أن يكون المتضرّع إليه وعابده، وبهذه الطريقة يقرّب العشر كلّ يوم. يوصف هذا الرجل بالكمال، وليس من قبيل الصدفة أن يربط فيلون كمال الكاهن اليهودي الذي يقدّم العشر يومياً، بدور المتضرّع والمتعبّد.

ليس من المستحيل أنّ فيلون يفهم أنّ جميع البشر هم فاضلون كامنون وقادرون على التمتُّع بعلاقة مع الله، في حين يعتقد في الواقع، أنّ اليهود هم الأكثر احتمالاً لتحقيق هذا المثل الأعلى. وهذا يمكن الاستدلال عليه من بعض العبارات التي تشير إلى أنّ إسرائيل التوراتيّة تتمتّع بعلاقة خاصّة مع الله[١] وأنّ اليهود هم أمّة المتضرّعين لإله الكون.[٢] وهذا ما يفسّر لماذا يشير فيلون إلى الشعب اليهوديّ بوصفه الأمّة التي تحتلّ أعلى مرتبة تحت الله[٣]، ولماذا ينظر إلى الوحي الإلهيّ باعتباره موجّهاً إلى العرق الذي يعبد الله. [٤]والأهمّ من ذلك، هو قول فيلون في *Spec* ٢ , ١٦٥ – ١٦٦ إنّه رغم أنّ بعض الإغريق والبرابرة أيضاً يقرّون بوجود الإله العلي، فوحدهم اليهود يعبدونه. والواقع أنّ هذا المقطع يقدّم أقوى دليل على أنّه، حتّى إذا كان فيلون يسمح بأنّه يمكن لغير اليهود الفاضلين تماماً التضرّع لله نيابة عن الإنسانيّة وعلاج جراح النفس، فإنّه ينظر حتماً إلى الأمّة اليهوديّة ككلّ على أنّها تقوم بمثل هذا الدور الوسيط. وهكذا، فهو يقول إنّ خطأ الإغريق والبرابرة كان عبادة آلهة أخرى غير خالق الكون الأسمى الذي يقرّ به الجميع. كانت الأمّة اليهوديّة (το Ἰουδαίων ἔθνος) قد تجنّبت هذا الخطأ وعبرت فوق كلّ الأشياء المخلوقة لتعبدَ فقط اللامخلوق الأبديّ. في الفقرة التي تليها، يربط فيلون بشكل ملحوظ خدمة الله هذه بالرفاقيّة والنوايا الحسنة التي يظهرها اليهود تجاه الآخرين، حيث إنّهم يقدّمون الصلوات والأعياد وقرابين بواكير الثمار كوسيلة للتضرّع للجنس البشري بشكل عام: وبالتالي فهم يبجّلون الله باسم أولئك الذين

---

[١] قارن: *Mos.* 1.279.

[٢] قارن: *Legat*.3.

[٣] قارن: *Virt.* 77 .

[٤] قارن: *Abr.* 98;*Mos.* 2.189.

تهرّبوا من واجبهم. هنا، يربط فيلون الممارسات الدينيّة اليهوديّة وعبادة الله العليّ بتضرّعهم عن الشعوب الأخرى، التي تستحقّ اللوم. ومن الواضح أنّ هنالك نبرة دفاعية في المقطع، حيث يبدي فيلون دهشته من جرأة بعضهم على اتّهام الأمّة اليهوديّة بكراهية البشر.[1] مع ذلك، ونظراً لملاحظات فيلون في المقاطع الأخرى من أنّ الرجل الحكيم وكامل الفضيلة هو من نوعية نادرة جدّاً، لن يكون من المستغرَب أن يصدف أيضاً أنّه يتبع تلك الممارسات اليهودية التي تثبت تخلّياً عن العالم المخلوق وتسمح للفاضل أن يتوسّط من أجل نقل الإحسان الإلهيّ لأولئك الأقلّ صلاحاً.

٣,٢ التكوين ١٢ :٣ مفسّراً بلغة استعارة النفس

يكرّر فيلون في *Migr.* ١١٨ ما يصفه بأنّه الفهم الأكثر شيوعاً للتّكوين ١٢ :٣ آ، أي أنّه يروي علينا ما يصيب الآخرين قبالة الرجل الفاضل، كلّما باركوه أو لعنوه. ثمّ يدخل فيلون النصّ ١٢ :٣ب من التكوين، الذي يقدّم برأيه درساً أكبر. فوفقاً لفيلون، فبكلمات" فيك ستتبارك جميع أسباط الأرض" (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) يشير الله إلى أنّهم عندما يكونون صامتين، فإنّه ما من جزء من الطبيعة العقلانيّة يظلّ مع ذلك دون مشاركة في منافع الله أو لطفه. أي حتّى أولئك الذين لا يباركون الرجل الصالح لن يُترَكوا دون نصيب في الخير الإلهيّ. وليس من الواضح تقريباً لماذا يختار فيلون التأكيد على الطبيعة العقلانية بدلاً من الحديث عن الشخص كله؟ من الممكن أنّ هذا مجرّد تابع لتقديره الكبير للعقل الذي يعتبره أهمّ بكثير من الجسد، لكن تسمية "طبيعة عقلانيّة" (λογικης φύσεως) تعني أيضاً أنّه يترك الحواس. ويبدو أنّ هذا يشير إلى تأثير تفسيره للمقطع وفقاً لاستعارة النفس على فهمه الآخر لآية سفر التّكوين. وبالفعل، فإنّ العبارة القائلة إنّه ما من جزءٍ من الطبيعة العقلانيّة سيُتْرَك دون حصّته من الفوائد الإلهيّة تليها مباشرةً إشارةٌ إلى استعارة النّفس، وهكذا فإنّ الفكرة القائلة إنّه عبر الرّجل الحكيم ستعمُّ فائدة الإحسان الإلهيّ على جميع البشر وفَهْم الآية على أنّها مرتبطة بالعقل لا يمكن أن تعتبرا منفصلتين تماماً عند فيلون.

[1] *Spec.* 2.167: διὸ καί θαυμάζειν ἐπερχεταί μοι πως τολμωσί τινες ἀπανθρωπίαν του εθνους κατηγορείν.

عند فيلون، غالباً ما يتمّ الرّبط بين الطبيعة العقلانيّة والعقل الذي يبارك الله أو ذي النيّة الحسنة عموماً. هذا ليس بمفاجأة لأنّ فيلون يعتبر الله الأنموذج البدئيّ للطبيعة العقلانيّة.[1] ما يفاجئنا أكثر في Migr ١١٨ هو أنّ فيلون يبدو وكأنّه يقول إنّه حتّى العقل الذي لا يُبارك الرجل الصالح لن يُحرَمَ من خير الله. وهكذا، يبدو الأمر وكأنّه يخالف رأي بولس في غلاطية، لأنّه بالنسبة لفيلون فإنّه ليس فقط أولئك الذين يؤمنون الذين هم مباركون بإبراهيم الذي كان يؤمن. ففيلون يركّز على فهمٍ نفسيّ بحتٍ لآية سفرِ التّكوين في .Migr ١١٩، قائلاً إنّه" فيك ستتبارك جميع أسباط الأرض" تعني أنّه "إذا كان العقل لا يزال خالياً من الأذى والمرض، فإنّ كلّ ما لديه من أسباط وقوى تكون بحالة صحّية جيّدة". وهكذا، يفهم إبراهيم على أنّه يمثّلُ الجزء العقلانيّ من النفس، أي الذهن، بينما جميع عائلات الأرض هي رمز لقوى أسباط العقل. وضمن هؤلاء، يدخل فيلون كلّ قوى الإدراك الحسّي، ويذكر على وجه الخصوص تلك القوى التي يخصّها بالقيمة العليا، أي الرؤية والسّمع. كذلك يُدخل أيضاً جوانب النفس التي يمكنها أن تنسحبَ أمام جانبها العقلاني، أي الملذات والشّهوات. هنا، يمكننا أن نستوعبَ ما الذي يعنيه فيلون عندما يشير إلى شفاء جروح النفس على يد الرجل الصالح: فمن خلاله، كلّ النفوس يمكن أن تكون منفتحة بشكل كامن على الشفاء من المرض الناجم عن هيمنة الحواس والعواطف، التي تسعى لتقويض حكم المَلَكَة الحاكمة، أي العقل. وهكذا، يقارن فيلون بين دور الإنسان الصالح في العالم والعقل الممتاز في النفس، مقارنة تتوضّحُ في نصّ .Migr ١٢٤، حين يصلّي قائلاً "مثل ركيزة أساسيّة في منزل، هنالك قد يبقى على الدوام لعلاج أمراضنا العقل الصالح في النفس وفي الجنس البشري الرجل الصالح ".

من .Migr ١٢٥ يتضح لنا أنّ هذا التشبيه بين الرجل الصالح والعقل الفاضل هو إلى حدّ ما غير واضح، حيث يُفهم نوح في الجزء الأول من الفقرة على أنّه يرمز للعقل الصالح في النفس، بينما في القسم الثاني، يرمز أكثر للرجل الصالح في العرق، حيث يوصف بأنّه أفاد الجنس البشري بوصفه جذور ذرية الحكمة. يكتب فيلون بعبارات (للقارئ العصري) غامضة نوعاً وذلك حين يقول إنّ هذا النبات، عند بلوغه الخصوبة، يحمل ثماراً ثلاثية للرائي إسرائيل، والتي هي إبراهيم، يعقوب وإسحَق. لكن ليس من الواضح ما إذا كان يجب أن يَفهم هذا على أنّه إشارة إلى الأمّة اليهوديّة أو ما إذا كان فيلون يشير بدلاً عن ذلك إلى رحلة

---

[1] قارن: .Det.83;Plant. 135

يُحتمَل أن تقومَ بها كمونياً جميع النفوس. ويجدر بنا أن نضعَ في اعتبارنا أنّ تفسير فيلون المجازي العام لإبراهيم وإسحَق ويعقوب كثلاثة أنواع مختلفة للنفس والتي يمكن أن تصل إلى الإيمان بالله بل حتّى رؤيته: النفس التي تصبح فاضلة عبر التعلّم، التي هي كذلك بالطبيعة، والتي تصبح كذلك من خلال الممارسة. من المهمّ أيضاً أن نتذكّر أنّه في التّفسير الرمزيّ، الذي يعتبر هجرة *إبراهيم* جزءاً منه، لا يستخدم فيلون إسرائيل أبداً للإشارة إلى اليهود المعاصرين له، فيفسّرها إيتمولوجياً، كما هي الحال في هجرة ١٢٥، على أنّها "الرائي". لذا فمن المرجح أنّ هذا المقطع إنّما يشير إلى الإنجازات الممكنة للعقل الصالح، والذي يمكن أن يحرز رؤية الله. وكون فيلون يلمح هنا إلى تقدّم الرّوح الفرديّة، وربّما إلى إمكانية رؤية إنّما يصبح أكثر احتمالاً عبر إشارة *.Migr* ١٢٦ إلى الفضيلة، التي كان يغطّيها الظلّ، والتي قد يلقى عليها الضوء من قِبلِ من يلازم الله. يشير فيلون أيضاً إلى سارة، والتي هي بالنسبة له ترمز إلى الحكمة، التي تنجب طفلاً ذكراً، والذي هو بسبب فهم فيلون لإسحق كنفس فاضلة بالطبيعة التي لا تحتاج إلى تعليم فضلاً عن كونها رمزاً للسعادة،[١] ربّما يكون الفضيلة ذاتها. والواقع أنّه من المفيد الأخذ في الاعتبار مشاعر مشابهة في *Her*٥٣، حيث يشير فيلون إلى أولئك الذين يعيشون حقّاً، الذين لديهم الحكمة لأمّهم، والمعارضين لأولئك الذين يعيشون وفقاً للحواس. إذا كان فهمي لهذا المقطع الصّعب نوعاً ما صحيحاً، يقول فيلون إنّ العقل الذي يلازم الله، يمكن أن يأمَل، من خلال تأثير الحكمة، أن يأتي بالفضيلة، التي تشكّل السعادة.

في *.Migr* ١٢٦ يصف فيلون الفضيلة، التي كانت محجوبة عن الناس، والتي كشف عنها مرّة أخرى على يد خادم الله. يرد أيضاً ذكر خادم الله (οπαδός Θεού) في *هجرة* . ١٧٥، حيث يصف المصطلح في آنٍ واحد الرجل الذي وصل إلى المعرفة الكاملة وكذلك الكلمة الإلهيّة التي كان قد اتّبعها في السّابق عندما كان ناقصاً في الكمال.[٢] ومن الواضح أنّ المقصود بهذا الإشارة إلى إبراهيم، الّذي، كما يفهم فيلون في هجرة ١٧٣ بأنّه لم يرتحل مع الملائكة فحسب بل إنّها كانت تحميه أيضاً. ويفسّر نصّ التكوين ١٨:١٦ على أنّه يعني اعتبار إبراهيم على قدم المساواة مع الملائكة، حيث يكتب فيلون أنّه كان يعطي ما تلقّاه. وفي *.Gig* ٦٤ يوصَف إبراهيم أيضاً كتابع لله، بعد أن تمّت تنقيتهُ، وبعد أن تمّ تغيير اسمه. النقطة

---

[1] *Leg.* 2.82.

[٢] قارن: *Migr.* 174.

الحاسمة في هذا المقطع هو أنّ إبراهيم يمثّل تفكير الرجل الخير (ὁ τοῦ σπουδαίου λογισμός)، لأنّ إلهَ الكون أصبحَ إلهَه الشخصيّ. وكنتيجةٍ لذلك يُشار إليه على أنّه رجل الله ويسمّى خادم الله (;ο δέ τοιούτος τω ένί μονω προσκεκληρωται θεω οὐ γινόμενος οπαός). يوصف العقل الإلهيّ كخادم لله، ليس فقط في هجرة، ١٧٥، لكن أيضاً في *Her*، ٢٣٤، وهو المقطع الذي يقول فيه فيلون إنّ قوّة التفكير في البشر غير قابلة لأن تنفصل عن العقل الإلهيّ فوقنا. هذا هو السبب الذي يجعل فيلون في *Mut*، ٢٧٠ يقول إنّ الرجل الحكيم هو بطبيعته مصاحب لله، ولأنّه يترافقُ بالحكمة والفضيلة، فهذا يفسّرُ أيضاً لماذا يعتبر فيلون أنّه من الضروري أن يكونَ الرجلُ الصالحُ مصاحباً لله.

في *Her*، ٧٦، يشير فيلون إلى مصاحبٍ إلهيٍّ كهذا، مضمناً كلامه أنّ هذا ليس بالوظيفة المخصّصة لآباء التوراة فحسب: إنّه الذي يترك الجسد، الحواس والكلام ويكرس الثلاثة كلهم لله، الذي هو المصدر الحقيقي للاستيعاب، ويبرهن من ثمّ على الرغبة في أن يكون مصاحباً لله. ولذلك يبدو أنّ دورَ خادمِ الله ليس مخصّصاً لإبراهيم وحده، بل ينبغي النظر إليه على أنّه وسيلة لمحاكاة دور العقل الإلهيّ، الذي العقل البشري سطوع له. بهذه الطريقة، يترك فيلون الباب مفتوحا أمام احتماليّة أن يصبحَ أيُّ شخص خادماً لله، وإن كان هذا يتطلّب اتّباع *اللوغوس* الإلهيّ وتحقيق الكمال والمعرفة التامّة، والإقلاع عن كلّ ما هو جسديّ وحسّيّ. في *هجرة*، ١٢٥ – ١٢٦، يمثّل نوح، والعاصفة تتقاذفه، العقل الذي لا يزال يتقدّم نحو الفضيلة، في حين أنّ الثمار الثلاثيّة لإسرائيل هي تلك النفوس التي أحرزت، من خلال طرق مختلفة، الكمالَ ورؤيةَ الله، من خلال الجماع مع الحكمة التي تلد الفضيلة. ومن ثمّ يصبحون أصحاباً لله، وبذلك يتشفّعونَ للآخرين. على نحوٍ بارز، يصوّر فيلون الله في *Prov*، ٢ ,٦، كأبٍ لكلّ الفهم العقلاني، ويؤكّد أنّه يعتني بجميع الكائنات التي وُهِبَت العقل، بما في ذلك أولئك الذين يعيشون بطريقة تحرّض على اللوم، لمنحهم فرصة لتصحيح أخطائهم. وفي هذا السّياق توصف الفضيلة والخير كصاحبين لله. ويربط فيلون بين الفضيلة والعمل الخيري، ويربط الاثنين بالخدمة الإلهيّة في المقطع ذاته المتعلّق بالعناية الإلهيّة حيال أولئك الذين يعيشون حياة تحرّض على اللوم. وفي ضوء ذلك، يمكننا أن نفهم قراءته لنصّ التكوين ١٢:٣ ب على أنّه يقدّم مؤشّراً على أنّ كلَّ الناس مستفيدونَ من عطيّة العناية الإلهيّة، بعضهم مباشرة، الذين هم صالحون والخيّرون تماماً، وغيرهم، من خلال تضرّعات أولئك الّذين يجسّدون الفضيلة. لا يوجد مؤشّر واضح بأنّه كي تكون ذلك المتضرّع لله

والتابع له لا بدّ أن تكون يهوديّاً، على الرغم من أنّ فكرةَ فيلون عن الفضيلة تشملُ الإيمانَ بالله والاعتماد عليه، وهو يعتبر أنّ اليهود هم الأمّة الوحيدة التي تعبد الإله الواحد الكوني. مع ذلك، حتى لو كان الأكثر ترجيحاً أنّ فيلون يعتبر أنّ اليهود الكاملين فضائلياً أنّهم أولئك الذين يمكن للبشريّة جمعاء أن تتلقّى من خلالهم البركات الإلهيّة، فهو يرحّب بشكل خاصّ بأولئك المهتدين إلى الدين الذين لديهم الإيمان بالله والرغبة في أن يتعبّدوا له كيهود، لكنّه يقرّ بالصعوبات التي يواجهونها في التخلّي عن الوطن والعادات في عملية الاهتداء.

في *هجرة*، ١١٩، يبدو أنّ فيلون يذهب إلى ما هو أبعد من رسم تشابه بين العقل الممتاز والرجل الفاضل، وذلك بالقول إنّ العقل (ممثّلاً بإبراهيم في نصّ التّكوين ١٢:٣) في استمراره خالياً من الأمراض، أي، في الوقوف بحزم ضدّ الشهوات، يمكنه وضع مَلَكات الإدراك الحسّيّ عنده وكذلك رغباته ومشاعره تحت السّيطرة. ومن ثمّ ففيلون يقدّم تفسيراً لنصّ التّكوين ١٢:٣ والذي لا يسمح فقط بمباركة أيّ إنسان، بغضّ النظر عن العرق أو الدين، من خلال تضرّع الصالحين، الذين لم يقل بوضوح إنّهم يهود، بل ينأى بنفسه أيضاً عن أيّ فهم دينيّ صريح للنصّ التوراتي عبر استغلال بنيان "النعمة"، التي يمكن بناؤها بوصفها" تميّز *لوغوس*". بهذه الطريقة، يفهم فيلون نصّ التّكوين ١٢:٣ ب على أنّه يُشيرُ إلى أنّه من خلال عقل ممتاز يمكن أن تبقى الحواس والعواطف تحت السيطرة. وهذه الحقيقة يمكن أن تنطبقَ على جميع الناس، بغضّ النظر عن التبعيّة العرقيّة أو الإيمان الدينيّ، على الرغم من أنّه ليس من غير المحتمل أنّ فيلون كان يعتبر المعتقدات والممارسات للديانة اليهوديّة بوصفها الطريق الأقوم نحو العقل السليم، الخالي من تأثيرات المشاعر. والواقع أنّه على الرغم من عدم وجود ما يدلُّ على كيفية استمرار العقل في الوجود خالياً من الضرر أو المرض، فهو يشير إلى كيفيّة عودته إلى تلك الحالة. فهو يقول إنّ الله الحافظ يمسك بأفضل علاج شافٍ لكلّ شيء، أي سلطته الكريمة، ومن ثمّ لدينا هنا التركيز مرّة أخرى على الطبيعة ذات المركزية الإلهيّة theocentric للبركة، والتوضيح لضرورة الاعتماد على الله. إنّها سلطة الله الكريمة، الذي يسميه فيلون مخلّصاً، التي يمكن أن تعيد النفس التي أضرّت بها الرذائل إلى الصحّة، بشفاعة الصالحين. وحتى عندما يركز فيلون على النفس الفرديّة، يظلّ لا يسمح بأن يكونَ للكائنات البشريّة وحدها القدرة على تحقيق حالة فاضلة، خصوصاً إذا كانت قد سقطت فريسة لإغراء العواطف: الاعتماد على الإحسان الإلهيّ ضروري.

٤ – خلاصة ونتائج

بعد أن درسنا فهم فيلون لمصطلح " بركة " (ευλογία) ، من الممكن أن نستنتج أنّ فيلون، ليس فقط في هجرة *إبراهيم*، بل في جميع أعماله، يربط البركة بالعقل، وأحياناً أيضاً مع أداة العقل؛ أي الكلام. وهذا يرجع في جزء منه إلى اعتقاد فيلون أنّ العقل البشري هو تألّق للعقل الإلهيّ، وكذلك على أهمّية الانسجام عند فيلون بين العقل البشريّ *واللوغوس* الإلهيّ.

أحد الموضوعات المُهمّة في هجرة *إبراهيم* هو ضرورة أن يضعَ المرءُ ثقته وإيمانه بالله، وذلك بالتخلّي عن الحواس والكلام والجسد (تفسير فيلو لمعنى التّكوين ١٢:١)، وفي نهاية المطاف، عن الذّات الخاصّة. وهكذا، وفي مناقشاته لنصّ التّكوين ١٢:٢ – ٣، يتّضح أنّ فيلون يرغب في التأكيد على المصدر الإلهيّ للبركة، والتي تعقب إطاعة الأوامر الإلهيّة. في نقاشه لنصّ التكوين ١٢:٢، يصرّ فيلون ليس على ضرورة الاعتماد على الله، بل أيضاً على كمال عطاياه، حيثُ إنّ ευλογία تدلُّ عند فيلون على عطيّة التميّز *للوغوس* الثنائيّ: وهكذا يصل كلٌّ من العقل والكلام إلى الكمال. هناك القليل من التركيز أو حتى لا تركيز البتّة على أهمّية الدين أو العرق في تفسير نصّ التّكوين ١٢:٢ – ٣. والواقع أنّ فيلون يعيد تفسير الوعد بجعلهِ من إبراهيم أمّةً عظيمةً، مصرّاً على أنّ هذا وعدٌ أنّ الله سيعطي تقدّماً في الفضيلة.

(٢) في هجرة، ١٠٩، يقتبس فيلون نصّ سفر التّكوين١٢:٣آ: (καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ ἐνευλογηθήσονται) [وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك] ويفهمه على أنّه يشير إلى واحدة من العطايا التي تُمنَح لصالح الرّجل الحكيم. مع ذلك، فمن الملاحظ أنّ اهتمام فيلون بالآية مركزٌ على رغبة الله في تحقيق الوئام، وبالتأكيد حين تكون الشؤونُ الإنسانيّة هي المعنية. ونتيجة لذلك، فإنّ نيّة الشخص الذي يبارك تحظى بأهمّيةٍ أكبرَ بكثير من الكلمات التي ينطق بها. وهذا يتّفقُ تماماً مع تفسير فيلون للبركة باعتبارها عطيّة العقل الممتاز. وتشير مسألة أنّ أولئك الذين يباركون رجلاً صالحاً بالنيّة وكذلك بالكلام ومن ثمّ يُبَاركون أيضاً إلى أنّ فيلون يرغب في استيعابٍ، ضمن نطاق الإحسان الإلهيّ، أولئك الذين ما يزالون يتقدّمون في الفضيلة، من دون أن يكونوا قد وصلوا إلى الكمال بعد. وهذا يسمح أيضاً للتمييز بأن يكونَ بين أولئك الذين هم ليسوا كاملين بعد، لكنّهم ينمونَ في الفضيلة،

وأولئك الذين ليسوا متميّزين بأيّ شكل، لكنّهم ما يزالون أهدافاً للعناية الإلهيّة نتيجةً لشفاعة الفضلاء بالكامل.

(٣) يركّز فيلون في هجرة ١٠٩ – ١١٠ على الرجل الصالح، فيسأل ما هي الفوائد التي يمكنُ أن تُمنَح لأجله، ويقول إنّ الوعود التي قطعت في نصّ التكوين ١٢:٣آ كانت قد قطعت من أجل تبجيل الرجل الصالح، وهو الهمّ ذاته الذي يمكن أن نجدَه أيضاً في نصّ المزمور ٧٢:١٧ من النسخة السبعينيّة.[ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας, πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν.] [في النصّ الذي بين أيدينا، http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/septuagint/chapter.asp?book=24&page=71، الآية هي ٧١:١٢، والتي ترجمتها في النصّ الكاثوليكيّ للتّوراة: اسمه للأبد يكون وتحت الشمس يدوم، تتباركُ به قبائل الأرض كلّها، وتهنّئه الأممُ جميعُها . – ملاحظة للمترجم!].

(٤) في هجرة إبراهيم يظهرُ تفسيران متمايزان للنصّ من التّكوين ١٢:٣ ب. فيقدّم فيلون قراءة لإبراهيم في تكوين ١٢:٣ باعتباره رمزاً للرجل الحكيم والفاضل الكامل، والذي يتشفّع من ثمّ لباقي البشر. وهكذا، فهو يوضح من خلال تفسيره لنصّ التكوين ١٢:٣ أنّ رعاية العناية الإلهيّة تمتدّ لتشمل الذين لا يستحقّونها فضلاً عن الفضلاء وأصحاب النوايا الحسنة. وفي دوره كمتضرّعٍ وعابدٍ نيابة عن الإنسانيّة، يعكس الإنسان ذو الشخصيّة النبيلة أفعالَ *اللوغوس* الإلهيّ، الّذي يوصف أيضاً بأنّه يشفي الجروح. وعلى الرّغم من أنّ فيلون غير واضح أبداً فيما يتعلّق بيهوديّةٍ أو غير يهوديّةٍ مثل هذا الشفيع، فمن المؤكّد أنّه يفهمه كنوعٍ نادرٍ من البشر، وكرجل فاضل يؤمنُ بالله. ويمكنُ أن تكونَ الإشارة إلى العبادة مؤشّراً على أنّ فيلون ربّما يفسّره بأنّه يهوديّ، نظراً لفهمه في ***De specialibus legibus*** بأنّ اليهود هم الشّعب الوحيد الذي يعبد الله. وكونهم يعبدون الله ويتضرّعون إليه نيابة عن البشرية جمعاء، بدافع الرّفاقيّة، يجعل ذلك الافتراض أكثر ترجيحاً.

يفسّر فيلون إبراهيم باعتباره رمزاً للعقل الصالح وآثاره على النفس بأكملها، والتي يراها موازية لأعمال الرجل الصالح في الجنس البشريّ. وفيلون، في سياق رمزيّته للنفس يبدو

وكأنّه يقول، إنّ العقل الذي يتبع الله يمكنه أن يأملَ، من خلال نتائج الحكمة، أن يصبحَ فاضلاً. وهذا بالتأكيد يشمل المهتدين إلى الدين حديثاً، على الرغم من أنّه من غير الواضح تماماً ما إذا كان فيلون يسمح بذلك لِتامّي الكمالِ، الفاضلين من غير اليهود. في هذا السياق يقول إنّ عقلاً فاضلاً يمكن أن يَمنحَ العديد من المزايا للجزء غير العقلاني من النفس، لاسيّما في مجال الإدراك الحسّي. وهنا، يظهرُ أنّ تفسير فيلون الاستعاريّ لنصّ التّكوين ١٢:٣ وكأنّه يتخلّى عن الخصوصيّات الدينيّة، كون تأثير العقل الفاضل على الحواس ينطبقُ بالتأكيد على الجميع. ومع ذلك، فإنّ جوهر المسألة يكمن مرّة أخرى في مفهوم فيلون للفضيلة الكاملة: فمن المؤكّد أنّ ذلك يشمل الإيمان بالله العلي والاعتماد عليه، وليس من المستبعَد أنّه يمكن لفيلون أن يطلبَ من الحكماء الكاملين والأفاضل أن يعبدوا أيضاً إلهَ الكون، على الرغم من أنّه لم ينصّ على ذلك صراحة.

هاجر في سفر *اليوبيل*

جاك ت. آ. غ. م. فان رويتن

١ – مقدّمة

سوف تركّز هذه المساهمة على التحوّل من قصّة هاجر الموجودة في سفر التّكوين إلى الشكل الموجودة عليه في سفر *اليوبيل*. وسأركّز على إعادة كتابة نصّ التّكوين ١٦:١ – ١٦ و٢١:٨ – ٢١ في سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ – ٢٤ و ١٧:١ – ١٤، على التّوالي. مع ذلك، وقبل أن أنتقل إلى سفر *اليوبيل*، سوف أفحصُ باختصارٍ نصّ القصص المتعلّقة بهاجرَ في سفر التكوين. القصتان على حدّ سواء جزءٌ من حبكة مركزيّة، والخطّ القصصيّ للروايات متعلّق بالآباء، لاسيّما قصّة إبراهيم، الّتي تتناول الوعد بالنّسل الكثير الّذين سيرثون الأرض الموعودة، وعد معلّق باستمرار بخيطِ عنكبوت[١]. وهذه المكيدة الرّئيسة واضحةٌ في بداية قصّة إبراهيمَ بالذات (تك ١١: ٢٧ – ٣٢)، حيثُ يُقال إنّ زوجة إبراهيمَ سارةَ كانت عقيماً. إيراد هذه الحقيقة مرّتين (التكوين ١١:٣٠: "كانت ساراي عاقراً، ليس لديها ولد"[٢]) يؤكّد على الدور المحوريّ لعقمها في القصّة واليأس الذي يلفّ حالة الزّوجين[٣]. ويكشف

---

[١] من أجل دراسة سينكرونيّة [تحدث في حقبة معينة من الزمن] لحبكة قصّة إبراهيم؛ انظر مثلاً: L.A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOTSup 96; Sheffield 1996), 51–114. انظر أيضاً: E.A. Phillips ,"Incredulity ,Faith ,and Textual Purposes :Post-Biblical Responses to the Laughter of Abraham and Sarah,"in *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (ed.C.A .EvansandJ .A. Sanders ;JSNTS up 257;Sheffield 1998), 22–23,esp.22–27; P.Trible ,"Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, "in *Hagar, Sarah, and Their Children :Jewish, Christian, and Muslim Perspectives* (ed. P. Ṭribleand L. M.Russell ;Louisville, Ky.2006), 33–69.

[٢] سأستخدم دائماً اسمي إبراهيم وسارة باستثناء في الشواهد من النصوص التوراتية التي تتحدّث عن أبرام وساراي قبل تبديل الاسمين (تك ١٧:٥، ١٥).

[3] W.H. Gispen, Genesis II, Genesis 11:27–25:1 (COT; Kampen 1979), 20; N.Rulon-Miller, "Hagar:A Woman with an Attitude," in The World of Genesis :Persons, Places, Perspectives (ed. P.R.Daviesand D.J.A.Clines ;JSOTSup 257;Sheffield 1998), 60–89, esp. 69; H. Seebass, *Genesis II: Vätergeschichte I* (11,27–22,24) (Neukirchen-Vluyn 1997),7; Trible, "Ominous Beginnings," 34–36; G.J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco, Tex., 1987), 273; C.

الراوي عن عقم سارة حتّى قبل أن يأمرَ اللهُ إبراهيمَ بترك بلاد ما بين النهرين.[1] في موضع آخر، أيضاً، يجري التأكيد أكثر على عقم سارة (راجع تك ١٦: ١ - ٢)، وتذمّر إبراهيم من فقدانه الأولاد (راجع تك ١٥: ٢ - ٣). وبتناقض واضح مع هذا، يَعِدُ اللهُ مراراً وتكراراً إبراهيمَ بالذرّية (على سبيل المثال، التكوين ١٢:٧؛ ١٥:١ - ٦، ١٨؛ قارن ١٧:٢ - ٦).

كان عقمُ سارة المستمرُّ مسوّغاً لإعطائها أَمتِها المصريّة هاجرَ لإبراهيمَ كبديل(التكوين ١٦:١ - ٢، ٤)، لكن بعدما تلا ذلك من ولادة إسماعيل(تك ١٦:١٥ - ١٦) يصبح واضحاً لإبراهيم أنّ إسماعيل ليس الولد الموعود[2]. يجب أن يأتي من سارة(تك ١٧:١٥ - ٢١؛ ١٨:١ - ١٥؛ ٢١:١ - ٣). ومن ثمّ، فإسماعيل، ابن إبراهيم وهاجر، الأَمَة المصريّة لسارةَ، هو الأخ البيولوجيّ غير الشّقيق لإسحق، ابن سارة، والذي اختاره الله لإقامة العهد معه. هذا العزل لبكر الأولاد من قبل ولد أصغر منه يربط قصّة إسماعيل بمقولة مركزيّة أخرى موجودة في سفر التكوين، وهي اختيار الولد الأصغر سناً، والّتي يمكن العثور عليها أيضاً في قصّة قابيل وهابيل، عيسو ويعقوب، ليئة وراحيل، وأفراييم ومنسى[3]. بالمقارنة مع التنافس بين قابيل وهابيل، وبين عيسو ويعقوب، فالعلاقة بين إسماعيل وإسحق ظلّت ودّية، على الرّغم من طرد هاجر وإسماعيل بعد عيد فطام إسحق(تك ٢١:٨ - ٢١). يلعب إسماعيل مع إسحق في عيد الفطام هذا (التكوين٢١:٩)، في حين يَدفن إسحق وإسماعيل والدهما معاً(التكوين ٢٩:٥).

Westermann, *Genesis II, Genesis 12–36* (BKAT 1.2; Neukirchen-Vluyn 1999), 159.

[1] وفقاً لفيليبس،,"Incredulity,"22–23، كان لديهما ما يكفي من أعداد السنين لاختبار مرحلة طفولتيهما، لأنّ إبراهيم كان في الخامسة والسبعين من العمر (تك ١٢:٤) وكانت سارة في الخامسة والستين عندما غادرا بلاد ما بين النهرين. مع ذلك، فحين تُقرأ قصّة إبراهيم على خلفيّة قصص الأسلاف (تك ٥:١-٣٢؛ ١١:١٠-٣٢)، لا يبدو هذان العمران مفرطين في الكبر.

[2] Phillips,"Incredulity," 23

[3] انظر: C. Bakhos, *Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab* (New York 2006), 13–23; F. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*(New York 1994),84–110;D.Steinmetz, *From Father to Son: Kinship, Conflict and Continuity in Genesis* (Louisville, Ky. 1991); R. Syren, *The Forsaken First-Born: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives* (JSOTSup 133;Sheffield 1993).

ليست فقط علاقة إسماعيل مع إسحق والتي توصف بشكل إيجابي في سفر التكوين، فثمّةَ أحداث إيجابيّة أخرى مرتبطة بإسماعيل. فالإعلان عن ولادته لهاجر يتولاه ملاك(التكوين ١٦: ١١– ١٢) وإسماعيل موعود بالذرية الكثيرة(١٦: ١٠؛ ١٧: ٢٠؛ ٢١: ١٣؛ قارن: ٢٥: ١٢– ١٨). إبراهيم يُظهر اهتمامه بإسماعيلَ(تك ١٧: ١٨؛ ٢١: ١١) ويختِنُه في اليوم ذاته الذي يختِنُ فيه نفسَه (تك ١٧: ٢٣ – ٢٧). وأمرُ اللهِ بإبعادِ هاجرَ وإسماعيل (تك ٢١: ٨ – ٢٨) لا يسبقُ فقط أمرَ الله بالتضحية بإسحق(تك ٢٢: ١ – ١٩)، بل لديه أيضاً الكثير من المتوازيات، منها على سبيل المثال، المرحلة التي يبدو فيها إسماعيل أنّه موشكٌ على الموت، يتدخّلُ الله عن طريق ملاك(تك ٢١: ١٧ - ٢٠)، تماماً مثلما يتدخّلُ عندما يُوشك إبراهيمُ أن يقتلَ إسحقَ(تك ٢٢: ١١ – ١٢)[١].

وفي حين يتمُّ التشديد في الأدب اللاّحق أحياناً على الصّراع بين ابني إبراهيم[٢]، يصعب العثور في سفر التّكوين على أيّ صراع بين الأخوين. ولا يوجد في القصّة ما من شأنه أن يؤدّي إلى استنتاج مفادُه أنّهما كانا في حالة صراع مع بعضها بعضاً. وبينما يفضّلُ اللهُ إسحقَ باعتباره الابنَ المختارَ لإبراهيمَ، فإنَّ هذا لا يؤدّي إلى صراع بين الأخوين في القصّة التوراتيّة.

يؤكّدُ كثير من المفسّرين على أنَّ قصّتي هاجرَ، أي تك ١١ و ٢١[٣]، مترابطتان بشكل أو بآخر[٤]. وعلى الرّغم من حقيقة أنّ التّكوين ٢١، الذي يأتي بعد فطام إسحق، إنّما يأتي في

---

[١] انظر، على سبيل المثال: Y.Zakovitch, "Juxtaposition in the Abraham Cycle,"in, Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom (ed.D.P.Wright,D.N.Freedman,and A. Hurvitz; Winona Lake, Ind. 1995), 509–524, esp. 519–520. انظر أيضاً فصل إد نورت، " مخلوقة في صورة الابن: إسماعيل وهاجر"، في هذا الكتاب.

[٢] انظر مثلاً: غلاطية ٤: ٢٩؛ رسالة السوتاه ٦: ٦؛ تكوين راباه ٥٣؛ قارن: P. Söllner, "Ismael und Isaak— muss der eine den anderen den immer nur verfolgen? Zum Verhältnis der beiden Abrahams shone im Jubiläenbuch,"in *Religionsgeschichte des Neuen Testaments: Festschrift für Klaus Berger zum 60.Geburtstag* (ed.A. von Dobbeler, K. Erlemann ,and R.Heiligenthal; Tübingen 2000),357–378,esp.357–358.

[٣] خارج تك ١٦ و ٢١، تذكر هاجر مرّة واحدة في تك ٢٥: ١٢.

[4] قارن: T.D. Alexander, "The Hagar Traditions in Genesis XVI and XXI," in Studies in the Pentateuch (ed. J.A. Emerton; VTSup 41; Leiden 1990), 131–148;

السّرد بعد التّكوين ١٦، الّذي يأتي قبل ولادته، فالرّوايتان على حدّ سواء تُظهران العديد من التوافقات؛ إن على صعيد الأسلوب أو المضمون. فالأشخاص ذاتهم يَظهرون في النّصين: سارة الغيور، إبراهيم متسامح، والأَمَة المصريّة هاجر، التي تعطي ابن إبراهيم لسيدتها، الطفل الذي يدعى إسماعيل[١]. وعلى الرغم من هذه التوافقات بين النصين، ثمةَ فروقات أيضاً[٢]:

أولاً- في تك ١٦، سارة تشعر بالغيرة من اللأَمَة مفرطة الثّقة والتي ارتقت لتصبح محظيّة. في تك ٢١، لا تتصرّف بدافع الغيرة من هاجر، بل من مُنطلَق مصلحة ابنها. إنّها تشعر بالغيرة من ابن الأَمَة وترفضُ السّماح له أن يرثَ مع ابنها.

ثانياً- في تك ١٦ وتك ٢١ على حدّ سواء تبعد هاجر عن إبراهيم. مع ذلك، ففي تك ١٦ هاجر هي أيضاً المسؤولة عن مصيرها لأنّها قرّرت بنفسها أن تهرب(راجع تك ٦:١٦ د، ٨ هـ). وفي تك ٢١، ليست هي المسؤولة عن مصيرها، فإبراهيم يبعدها ضدّ إرادتها(راجع تك ١٤:٢١ ج).

ثالثاً- يخضع إبراهيم لسارة في كلا النصّين. مع ذلك، ففي تك ٢١ يطلب منه إيلوهيم القيام بذلك بشكل صريح(التكوين ١٢:٢١ – ١٣). رابعاً، في تك ١٦ (ا ب، ٢ ج، ٥ ج، ٦ ب، ٨ ب)، تسمّى هاجر שפחה" خادمة"، في حين في التّكوين ٢١(١٠ ب، ١٠ج،١٣ب، ١٤ آ)، تدعى אמה" أَمَة".

أخيراً، في كلا النصّين يوعد إسماعيل بمستقبل عظيم، فهو سوف يصبح أُمّة كبيرة. مع ذلك، ففي التّكوين ١٦، هذا ما يقوله ملاك يهوه لهاجر(راجع تك ١٠:١٦ ب ج) ولا علاقة له بإبراهيم، في حين في التّكوين ٢١ يُقالُ مباشرة لإبراهيم، والسبب لذلك مذكور أيضاً(تك ١٣:٢١ : " لأنّه نسلك").

---

(١) انظر مثلاً: H. Gunkel, *Genesis: Übersetzt und erkärt* (HKAT 1.1; Göttingen 1977), 231–232. E.A. Knauff, *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ADPV; Wiesbaden 1985), 16–25.

(٢) انظر: Knauff, *Ismael*, 19–21.

لقد أدّت هذه التوافقات والفروقات إلى افتراضات عدّة فيما يتعلّق بالعلاقة بين التّكوين ١٦ والتكوين ٢١. فعلى سبيل المثال، يُقال إنّه في حين ينبغي النظر إلى الإصحاحين على أنّهما متمايزان الواحد عن الآخر، فهما يستمدّان موادّهما من مصدر مشترك[١]. هنالك موقفٌ آخرُ تمّ أخذه وهو أنّ تك ٢١ لا يمكن أن يُفهم من تلقاء نفسه بل فقط ضمن العلاقة مع التّكوين ١٦، فهو في واقع الأمر إعادة كتابة لتكوين ١٦ بهدف الإجابة على مشاكل غير محلولة[٢].

٢- ولادة إسماعيل في سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ – ٢٤

سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ – ٢٤ هو نسخة مختصرة عن قصّة هاجر الأولى في سفر التّكوين ١٦. وقد تمّ دمج هذه القصّة كثيراً في الجزء السابق من النصّ، الّذي تلعب فيه الوعود المتداخلة بالذرّية والأرض دوراً مهمّاً[٣]: نصّ *اليوبيل* ١٤:١ – ٢٠ هو إعادة صياغة وتفسير للخاتمة الأولى لعهد الله وإبراهيم كما هو موضَّح في التّكوين ١٥.[٤]

نصّ *اليوبيل* ١٤ ككلٍّ تُعلَّم حدوده من النصّ السابق (*يوبيل* ١٣:٢٢ – ٢٩) عبر بداية جديدة في ١٤:١ آ "بعد هذه الأمور" وبتاريخ صريح. فأحداث هذا الفصل تحدث في السّنة الرابعة من الأسبوع الأوّل من اليوبيل الحادي والأربعين(AM 1964؛ راجع ١٤:١ آ). الأحداث في نصّ *اليوبيل* ١٤:٢٠ – ٢١ مرتبطة أيضاً بهذا العام، نظراً لأنّ تسمية إسماعيل تحمل تاريخ " السنة الخامسة من هذا الأسبوع"(١٤:٢٤ د؛ AM 1965)[٥]. وهذا يعني أنّ

---

[1] Knauff, *Ismael*, 16–17

[2] Knauff, *Ismael*, 18–19

[٣] من أجل موضوع الأرض في تك ١٥؛ انظر: E. Noort, "'Land 'in the Deuteronomistic Tradition: Genesis 15:The Historical and Theological Necessity of a Diachronic Approach," in *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. J.C. de Moor;OTS 34;Leiden 1995),129–144.

[٤] انظر عملي: Land and Covenant in *Jubilees* 14," in *The Land of Israel in Bible, History, and Theology: Studies in Honour of Ed Noort* (ed. J. van Ruiten and J.C. de Vos; VTSup 124;Leiden 2009),259–276.

[٥] يبدو أن هنالك تناقضاً داخلياً فيما يتعلّق بتاريخ الأحداث. وفقاً لسفر *اليوبيل*، فقد ولد إبراهيم في ١٨٧٦ AM (*Jub*.11:15) ودخل كنعان عام ١٩٥٤ AM .(Jub.13:8). هذا يعني، وفقاً لمنظومة *اليوبيل* الداخليّة، أنّ إبراهيم كان في التاسعة والثمانين حين سمّى إسماعيل عام ١٩٦٥AM . لكن بحسب سفر *اليوبيل* فالتسمية حدثت حين كان إبراهيم في السادسة والثمانين من العمر. وذكر السادسة والثمانين يتّفق مع التكوين في هذه النقطة. والتناقض الداخلي نشأ على ما يبدو من حقيقة أنّ مؤلّف *اليوبيل* كان يتبع التكوين في هذا المقطع دون

سارة تعطي هاجر لإبراهيم في AM 1964، ومن ثمّ يحصل لاحقاً الحمل بإسماعيل في العام ذاته. لذلك، فإنّ الحمل بإسماعيل وولادته ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوعود الله بالذرّية والأرض لإبراهيم[1]. توضع أحداث الفقرة التالية(سفر *اليوبيل* ١٥:١ – ٢٤) بعد ذلك بواحد وعشرين عاماً، وبالتحديد في السنة الخامسة من الأسبوع الرّابع من اليوبيل ذاته(AM 1986).

بصرف النظر عن حقيقة أنّ الأحداث في سفر *اليوبيل* ١٤ مؤرّخة في سنة معينة، فهي ترتبط أيضاً بفترة محدّدة. وأول حوار بين الربّ وإبراهيم يحدث" في الأوّل من الشهر الثالث"(١٤:١ آ)، في حين يحدث الحوار الثاني" في منتصف الشهر"(١٤:١٠ آ)، " في ذلك اليوم"(١٤:١٨ آ)" خلال هذه اللّيلة. . . خلال هذا الشهر"(١٤:٢٠ آ).

يمكن تقسيم المقطع إلى ثلاث وحدات هي:(أ) ١٤:١- ٦،(ب) ١٤:٧- ٢٠،(ج) ١٤:٢١- ٢٤. تتكوّن الوحدة الأولى من أوّل حوار بين الربّ وإبراهيم، والّذي قضيتاه المركزيتان هما الوعد بالذرّية ومشكلة الميراث. تقدّم الوحدة الثانية حواراً ثانياً بين الربّ وإبراهيمَ، والّذي قضيتُه المركزيّة هي الوعد بالأرض. وبصرف النظر عن الحوار، يأتي إبراهيمُ أيضاً بتقدّمات(١٤:١١ – ١٢، ١٩)، في حين يتمّ تفسير الوعد بالأرض على أنّه إبرام للعهد(١٤:١٨، ٢٠). في المقطع الثالث، النقطة المركزية هي العلاقة بين إبراهيم وسارة وهاجر، تعطي سارة إبراهيم أَمَتها فيحصل على ولد منها.

يتمّ التعبير عن تماسُك الإصحاح عن طريق ما يلي: هيكل متوازٍ للوحدات الأولى والثانية، حقيقة أنّ الأحداث في هذه الوحدات تؤرّخ في الشهر ذاته من العام ذاته، والتماسُك الموضوعيّ القويّ بين الوحدات الأولى والثالثة، وهو ما يمكن ملاحظته في المخطط التالي:

آ: ١٤:١ آ" في السّنة الرابعة من هذا الأسبوع ".

ب: ١٤:٢ ج – هـ بلا ولد، ولا ذرّيّة.

أن يعير أدنى اهتمام لمسألة عدم التناسق. الرقم ستة وثمانون هو ذاته في النصين. والسنة الخامسة في هذا الأسبوع (AM 1965) هي السنة الحادية عشرة بعد وصول إبراهيم إلى كنعان (AM 1954). وهذا يتناسب مع السنوات العشر من سفر التكوين (١٦:٣) التي حذفها مؤلّف *اليوبيل*.

[1] انظر سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ آ ب: "كان أبرام سعيداً جداً وهو يخبر زوجته ساراي عن تلك الأمور. لقد آمن أنّه ستكون له بذرة".

ج: ١٤: ٢ د أعطني ذرّية.

د: ١٤: ٦ آ آمن بالربّ.

ج د: ١٤: ٢١ آ ج آمن أنّه سيمتلك ذرّية.

ب: ١٤: ٢١ د لم تحمل بأولاد.

١٤: ٢٢ – ٢٤ ولَدت هاجر إسماعيل.

آ: ١٤: ٢٤ د" في السنة الخامسة من هذا الأسبوع "

العرض الإزائي الحالي يكشف كيف أعيدت كتابة تك ١٦: ١ – ١٦ في سفر *اليوبيل* ١٤: ٢١ – ٢٤:

سفر التكوين ١٦: ١ – ٤، ١٥ – ١٦	سفر *اليوبيل* ١٤: ٢١ – ٢٤
[]	٢١ آ- كان إبراهيم سعيداً جدّاً
١ آ- وأما ساراي امرأة أبرام، فلم تلد له.	ب- وأخبر بهذه الأمور كلّها زوجته ساراي
ب- وكانت لها خادمة مصريّة اسمها هاجر.	ج- وكان يؤمن أنّه سيمتلك الذرّية
٢ آ- [] فقالت ساراي لأبرام	د- لم تحمل [] بأولاد
ب- " هو ذا قد حبسني يهوه عن الولادة	[]
ج- فادخل [] على خادمتي []؛	٢٢ آ- ونصحت ساراي زوجها أبرام
د- لعلّ بيتي يبنى منها".	ب *وقالت* له
هـ- فسمع أبرام لقول ساراي [].	[]
٣ آ- ساراي، امرأة أبرام، أخذت خادمتها	ج- " فادخل على خادمتي هاجر؛

المصريّة هاجر

ب- بعد عشر سنين من إقامة أبرام في أرض كنعان

ج- فأعطتها لأبرام زوجها لتكون له زوجة

٤ آ- فدخل على *هاجر*

ب- فحملت؛

[٤:١٦ ج – ١٤]

١٥ آ- وولدت *هاجر* لإبرام ابناً.

ب- فسمى *أبرام* ابنه الذي ولدته هاجر إسماعيل. []

١٦ آ- *وكان أبرام ابن ستّ وثمانين سنة.*

ب- حين ولدت هاجر إسماعيل لأبرام.

د- لعلّي أبني ذرّية لك منها".

٢٣ آ- فسمع أبرام لقول ساراي، زوجته

ب وقال لها

ج- " أفعل (كما اقترحت)"

د- أخذت ساراي [] خادمتها المصريّة هاجر

[]

ه- فأعطتها لزوجها أبرام لتكون *له زوجة.*

٢٤ آ- فدخل عليها،

ب- فحملت،

[]

ج- فولدت [] ابناً.

د- فأعطى الاسم [] إسماعيل في السّنة الخامسة من هذا الأسبوع.

ه- تلك السّنة كانت السّنة السّادسة والثمانين من عمر أبرام.

[]

يتمّ اختصار نصّ سفر التّكوين إلى حدّ كبير في سفر *اليوبيل*، ويرجع ذلك أساساً إلى أنّ نصّ التّكوين ١٦:٤ ج – ١٤ قد تمّ حذفه. وبالإضافة إلى هذا الحذف الكبير، نجد في سفر *اليوبيل* محذوفات أخرى صغيرة(تكوين ١٦:١ب، ٢ ب، ٣ ب، ١٦ ب؛ عناصر في ١٦:١ آ، ١٣آ، ١٥ آ ب)، هنالك أيضا بعض الإضافات (سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ آ – ج، ٢٢ آ، ٢٣ ب ج؛ عناصر في ١٤:٢٠ ج د، ٢٢ د، ٢٣ آ، ٢٤ د)، وبعض الفروقات التي تعنى باستبدال اسم العلم بالضّمائر (سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ د، ٢٢ ب، ٢٤ آ، ٢٤ ج د)، وبعض الفروقات الصغيرة الأخرى (١٤:٢٣ هـ، ٢٤ هـ). ويمكن اعتبار نصّ *اليوبيل* ١٤:٢٢ ج خليطاً بين نصّ التّكوين ١٦:٢ ج ونصّ التّكوين ١٦:١ ب. وهذا يتوافق مع حذف نصّ التّكوين ١٦:١ب والإضافات في نصّ *اليوبيل* ١٤:٢٢ ج. فحذف نصّ التّكوين ١٦:٣ ب:(" بعد عشر سنين من إقامة أبرام في أرض كنعان") يتوافق مع الإضافات في نصّ *اليوبيل* ٢٤:١٠ ب، ٢٤ د(" في السنة الخامسة من هذا الأسبوع").

ونظراً لعدم وجود تأريخ صريح للأحداث في بداية وخلال ذكر" كلّ هذه الأمور"(سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ ب)، ترتبط قصّة هاجر ارتباطاً وثيقاً بالمقطع السّابق. القصّة الّتي تعطي فيها سارة هاجر لإبراهيم تجري في العام نفسه الذي يعقد فيه العهد. وبمعنى ما يمكن أن ينظر إليها على أنّها خِتام هذا المقطع. يشتكي إبراهيم إلى الله من أنّه ليس لديه أطفال وأنّ نجلَ ماسق Maseq سيكون خليفته. لكنّ اللهَ يؤكّد له أنّه سيكون له العديد من الذرّية، وأنّه وذرّيته سوف يرثون كنعان. وهكذا، يصنع الله العهد مع إبراهيم.

يتوضّح لنا أنّ إبراهيم كان سعيداً بوعد الذرّية الكثيرة(سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ آ ج). ويجوز لنا أن نفترض أنّه كان يعتقد أنّه سيحقّق هذا مع زوجته سارة. ففي نهاية المطاف، سيكونَ لديهم أطفال. وينبغي للمرء أن يدركَ أنّ المؤلّف في سفر *اليوبيل*، قبل المشهد مع هاجر، لا يقدّم أيّ مفتاح لفهم حقيقة أنّ سارة لم يكن باستطاعتها أن تَحملَ بأولاد[1]. وكما رأينا، ففي سفر التّكوين، أوّل ما يقال عن سارة إنّها كانت عاقراً(التّكوين ١١:٣٠)[2]. لكنّ

---

[1] B. Halpern - Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of* Jubilees (JSJSup 60; Leiden 1999) 50, 100.

[2] انظر الفقرة ٣.

مؤلّف سفر *اليوبيل* (٩:١٢)، في إعادته لكتابة نصّ التّكوين لا يذكر أنّ سارة كانت عاقراً. فبدلاً من اعتبار عقمها قضيّة مركزيّة، يتمّ التّركيز على أصلها؛ جذرها[١].

مع بقاء سارة غير قادرة على إنجاب الأطفال(سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ د)، تنصح إبراهيم بالمحاولة مع أَمَتها هاجر(سفر *اليوبيل* ١٤:٢٢). ويبدو أنّ رغبة سارة بحماية وعد يهوه لإبراهيم(سفر *اليوبيل* ١٤:١ – ٦) هو ما يجعل إبراهيم سعيداً جدّاً. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ نصّ التّكوين ١٦:٢ ب "هو ذا قد حبسني يهوه عن الولادة " كان قد تمّ حذفه في سفر *اليوبيل*. وهذا يدلّ على أنّ سارة، وفقاً *لليوبيل*، لم تكن على الأرجح مقتنعة حقّاً أنّها لن تكون قادرة على الإنجاب.

يبدو وكأنّ مؤلّف سفر *اليوبيل* أراد تغيير صورة سارة بالمقارنة مع التّكوين ١٦. ففي سفر التّكوين، يبدو أنّ سارة تعمل أيضاً لأسباب على صلة بالأنانيّة[٢]. فالنصّ لا يقول فقط " هو ذا قد حبسني يهوه عن الولادة"(التّكوين ١٦:٢ ب)، بل أيضاً " لعلّ بيتي يبنى منها"(تك ١٦:٢ د). ومهما كان المعنى الدقيق لهذه العبارة، فهي تركّز الاهتمام على سارة أو على مصلحة سارة[٣]. فيبدو أنّ سارة لا تقيم علاقة بين الذرّية *الموعودة* لإبراهيم وما تقوم به من أعمال خاصّة في هذه الآيات. وهذه العناصر تتبدّل في سفر *اليوبيل*، الذي ليس فقط لا يأخذ عبارة" يهوه قد منعني"، بل أيضاً يغيّر عبارة " لعلّ بيتي يُبنَى منها" إلى " لعلّي أبني ذرّية لك منها"(سفر *اليوبيل* ١٤:٢٢ د). ومع كلّ هذه التّغيرات الصّغيرة، يُبيّنُ سفر *اليوبيل* كيف تعمل سارة بدافع الاهتمام بإبراهيم، الذي هو في نهاية المطاف يصبّ في مصلحة الله. إنّها لا تعمل بدافع من مصلحتها الخاصّة. ومن المثير للاهتمام أن نرى أنّ إبراهيم يؤكّد صراحة ما تقترحه زوجته: " فسمع أبرام لقول ساراي؛ زوجته، وقال لها: أفعل(كما اقترحت)"(سفر *اليوبيل* ١٤:٢٣). ويؤكّد سفر *اليوبيل* أنّ زواج إبراهيم وسارة هو زواج مثالي. فالشريكان يعملان معاً بانسجام لتحقيق وعد الله[٤].

---

[١] لقد تمّ التأكيد بشدّة من قبل Halpern-Amaru, *Empowerment of Women*, 34-35 على هذه السّمة من إعادة كتابة *اليوبيل*.

[٢] انظر على سبيل المثال: P.R. Drey, "The Role of Hagar in Genesis 156" AUSS 40 (2002): 179-195, esp.189.

[٣] انظر على سبيل المثال: G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2;Waco,Tex., 1994),6-7

[٤] انظر: Halpern-Amaru, *Empowerment of Women*, 50, 51, 60, 70

في سفر التّكوين، هناك فترة فاصلة(التّكوين ١٦: ٤ ج – ١٤) بين الحمل بإسماعيل وولادته. وفي هذا المقطع يتناول الكاتب التوتُّر بين هاجر وسارة (التّكوين ١٦: ٤ ج – ٦) وهروب الأولى إلى الصحراء(التكوين ١٦: ٧ – ١٤). فقد تمّ حذف هذا تماماً في سفر *اليوبيل*. وربّما كان ذلك متناقضاً مع قرار سارة بإعطاء هاجر لإبراهيم والتأكيد الإيجابي للأخير. وعن طريق حذف هذه الآيات، يؤكّد مؤلّف سفر *اليوبيل* من جديد على رأيه الإيجابي بسارة. فقد تمّ حذف التّأنيب العدائي لسارة(تك ١٦: ٥: فقالت ساراي لأبرام: " ظلمي عليك! إنّي وضعت خادمتي في حضنك، فلمّا رأت أنّها قد حملت هِنْتُ في عينيها. ليحكمَ يهوه بيني وبينك!"). لقد تمّ في سفر *اليوبيل*[١]حذف كلّ ما قد يلقي بظلاله على الصّورة الإيجابيّة لسارة والتعاون المتناغم بين الزّوج والزّوجة، المتّحدَين في زواج مثالي، مثل واقعة أنّ إبراهيم يترك هاجر تحت سلطة سارة، الّتي تذلّها(تكوين ١٦: ٦: " فقال أبرام لساراي: هذه خادمتكِ في يدك، فاصنعي بها ما يحسن في عينيك. فأذلّتها ساراي، فهربت من وجهها")، لأنّ سوء تعامل سارة مع خادمتها لن يكون مفيداً للصّورة الإيجابيّة لسارة. مع ذلك، ففي النصّ التوراتيّ، يحظى الإذلال بموافقة إلهيّة(تك ١٦: ٩: " فقال لها ملاك يهوه: عودي إلى سيّدتك وتذلّلي تحت يديها")، وهذا المقطع غير موجود في سفر *اليوبيل* أيضاً.

في الوقت نفسه، فإنّه ليس فقط صورة سارة التي تتغيّر عن طريق حذف هذا المقطع الكبير، بل أيضاً صورة هاجر. فسفر التّكوين يصوّر غطرسة هاجر بعد أن أصبحت حاملاً(راجع تك ١٦: ٤: " فلمّا رأت أنّها حملت، هانت سيّدتها في عينيها"). وهذا يجرّم هاجر، وربّما هو السبب في تركه من قبل سفر *اليوبيل*[٢]. أمّا المقطع الروائيّ الطويل في الصحراء، الّذي تضمّن حواراً بين هاجر وملاك يهوه، فقد تمّ حذفه أيضاً(تك ١٦: ٧ – ٤). وربّما أنّ هذا نتيجة لما تمّ قوله حتّى الآن. فإذا تمّ حذف غطرسة هاجر، إذاً سارة لم توبخ إبراهيم، وإذا لم يتمّ إذلال هاجر لسارة، ليس من الضروري أن تهرب هاجر. وعائلة إبراهيم تعيش من ثمّ في وئام عظيم، ليس فقط لإبراهيم وسارة، بل لبيته كلّه.

عن طريق حذف هذا المقطع، يتمّ أيضاً حذف كلّ ما من شأنه أن يرفع من مكانة هاجر. أودّ أن أشير إلى تواصلها المباشر مع الملاك حول ابنها(كنوع من تقرير الولادة، والذي نجد

---

[1] Halpern-Amaru, *Empowerment of Women*, 51

[٢] قارن: Söllner, "Ismael und Isaak," 357–378, esp. 361.

أنّه في أيّ موضع آخر من سفر التّكوين إنّما هو محصور فقط بالآباء، وليس بالنساء، ناهيك عن الإماء)[1]. علاوة على ذلك، ففي سفر التّكوين ١٦:١٣: يبدو أنّ هاجر تشير إلى أنّها عاينت الله: " فأطلقت على يهوه مخاطبها اسم " أنت الله الرّائي "، لأنّها قالت: "أنا رأيت ههنا قفار رائي؟" ". لقد كانت المرأة الوحيدة في سفر التّكوين وسفر الخروج الذي كانت قد واجهت الله، وهذا ربّما كان شرفاً كبيراً جدّاً تحظى به أَمَة.

تقدّم قصّة ولادة إسماعيل(سفر *اليوبيل* ١٤:٢١ – ٢٤) كأوّل استجابة على طلب إبراهيم بالنسل في بداية هذا الفصل، الذي تلاه الوعد بالنسل(١٤:١ – ١٦)، والوعد بالأرض(١٤:١٧). في الفصل التالي، سفر *اليوبيل* ١٥، يرِدُ الإعلان عن ولادة إسحق (١٥:١٥ – ٢٢)، وأيضاً بعد الوعد بالذرّية (١٥:٦، ٨) والأرض(١٥:١٠)[2]. ويبدو أنّ الهيكليّة المتوازية إنّما تشير إلى حقيقة أنّ إسماعيل كان يتمتّع بمكانة تساوي مكانة إسحق، لكن هذا يُدحَض بقوّة في سفر *اليوبيل* أكثر ممّا يُدحَض في سفر التكوين. فسفر *اليوبيل* ١٥ يؤكّد على تفوق إسحق بأكثر مما يفعل التّكوين ١٧. فلا يقال فقط إنّ الله سوف يقيم عهداً مع إسحق وحده(سفر *اليوبيل* ١٥:١٨ – ٢٢؛ راجع التّكوين ١٧:٢٣ – ٢٧) بل إنّ الذِّكر الكثير لإسماعيل فيما يخصّ ختان إبراهيم وأهل بيته (سفر *اليوبيل* ١٥:٢٣ – ٢٤؛ راجع سفر التّكوين ١٧:٢٣ – ٢٧) يُدفع أيضاً في الخلفيّة. علاوة على ذلك، ففي إضافة هالاخية halakic، يذكر صراحة أنّ الله لم يختر إسماعيل(سفر *اليوبيل* ١٥:٣٠:" لأنّ الربّ لم يدنِ إليه إسماعيل، أبناءَه، إخوته، أو عيسو. إنّه لم يخترهم (ببساطة) لأنّهم كانوا من أولاد إبراهيم، لأنّه كان يعرفهم، لكنّه اختار أن يكون إسرائيل شعبه"). ولذلك، فإنّ إعادة صياغة وتفسير نصَّي التّكوين ١٥ و ١٦ من قبل مؤلّف سفر *اليوبيل* تُوضّح كيف يكون تحقيق عهد الله مع إبراهيم والوعود بالذرّية والأرض في ولادة إسحق.

٣- طرد هاجر وإسماعيل في سفر اليوبيل ١٧:١ – ١٤

يتناول سفر *اليوبيل* ١٧:١ – ١٤، وهو إعادة كتابة لنصّ التّكوين ١٢:٨ - ٢١، فِطام إسحق وما يتعلّق به من طرد لهاجرَ وإسماعيلَ. والنصُّ تمَّ ترسيمه بوضوح في سياق أدبي. أمّا المقطع السّابق فيتناول ولادة إسحق(سفر *اليوبيل* ١٦:١٠ - ١٤)، وتليه إضافتان(سفر

[1] قارن: Halpern-Amaru, *Empowerment of Women*, 107
[2] ليس لوصيّة الختان (*يوبيل* ١٥:١١ – ١٤) موازياً في *يوبيل* ١٤.

اليوبيل ١٦:١٥– ١٩، ٢٠– ٣١). المقطع التّالي(سفر *اليوبيل* ١٧:١٥– ١٨: ١٩) يصف قربان إسحق (راجع تك ٢٢:١ – ١٩). أمّا المقطع المتوسّط في سفر التّكوين، أي اللقاء بين إبراهيم وأبيملك (تك ٢٢:١٢ – ٣٤)، فيحذف من سفر *اليوبيل*. وبقدر ما يتعلّق الأمر بالتّأريخ، فالأحداث الّتي وقعت في سفر *اليوبيل* ١٦:١٥ تعود إلى الأسبوع الرابع، السّنة السّادسة، وأحداث سفر *اليوبيل* ١٧:١، تعود إلى الأسبوع الخامس، السّنة الأولى، وأحداث سفر *اليوبيل* ١٧:١٥، تعود إلى الأسبوع السّابع، السّنة الأولى، الشّهر الأوّل.

من الملفت للنظر أنّ إسماعيل لم يرِدْ ذكره بالاسم في سفر التّكوين، بل في سفر *اليوبيل*(سفر *اليوبيل* ١٧:٢ آ، ٤آ، ٤ج). في هذا الجزء من السّرد هناك تداخلٌ معيَّن بين إسحق وإسماعيل(سفر *اليوبيل* ١٧:١ – ١٤آ؛ راجع التّكوين ٢١:٩) ممّا يؤدّي إلى طرد هاجر وإسماعيل(سفر *اليوبيل* ١٧:٤ آ؛ راجع التّكوين ٢١:٩). في نصّ سفر التّكوين لم يكن ثمّة رباط واضح بين عيد فِطام إسحق ولعب إسماعيل وإسحق معاً، على الرغم من أنّه متضمّن فيه. لكن في سفر *اليوبيل*، هذا الرباط واضح. كما يمكن أن نرى من العرض الإزائي التالي، سفر *اليوبيل* ١٧:١ – ١٤ هو إعادة كتابة لنصّ التّكوين ٢١:٨ – ٢١.

سفر التّكوين: ٢١:٨ – ٢١	سفر اليوبيل ١٧:١ – ١٤
٨آ– وكبر الولد،	[]
[]	١ آ– في السّنة الأولى من الأسبوع الخامس، في هذا اليوبيل، فُطِم.
ب– وفُطِمَ،	ب– وأقام إبراهيم مأدُبة في الشّهر الثالث، في يوم فِطام ابنه إسحق.
ج وأقام إبراهيم مأدُبة عظيمة [] في [] فِطام إسحق	إسماعيل، ابن هاجر المصريّة، كان في مكانه مقابل والده إبراهيم.
[]	ب فرح إبراهيم،
٩ آ– *ورأت سارة ابن هاجر المصريّة الّذي ولدته لإبراهيم يلعب مع ابنها إسحق.*	ج وبارك الربّ،

[]	د لأنّه رأى ابنه،
	ه وأنّه لم يمت دون أولاد.
١٠ آ- فقالت لإبراهيم	٣ آ- وتذكّر الكلمة الّتي قالها له يوم انفصال لوط عنه.
ب- " أطرد هذه الخادمة وابنها،	ب- ففرح
ج- فإن ابن هذه الجارية لن يرث مع ابني إسحاق"	ج- لأنّ الربّ أعطاه ذريّة ليرثوا الأرض.
١١ آ- *فساء* هذا الكلام جداً في عيني إبراهيم بشأن ابنه.	د- وبفمه الملآن بارك خالق كلّ شيء.
	٤ آ- رأت سارة إسماعيل يلعب ويرقص.
[]	
	ب- وابتهج إبراهيم بفرح عظيم
١٢ آ- فقال الله لإبراهيم:	ج- صارت تَغارُ من إسماعيل
ب-" لا يسوء في عينيك أمر *الصبيّ* وأمر خادمتك،	د- فقالت لإبراهيم:
ج- مهما قالت لك سارة،	ه- " اطردْ هذه الخادمة وابنها
د- فاسمع *قولها*	و- لأنّ ابن هذه الخادمة لن يَرِثَ مع ابني [] إسحق".
[]	٥ آ- كانت الكلمة [] *محزنة* في نظر إبراهيم
ه- لأنّه بإسحق يكون لك [] نسل باسمك،	بسبب خادمته وبسبب ابنه.
١٣ آ- وأمّا ابن الخادمة، فهو أيضاً أجعله أمّة []	ب- لأنّه كان عليه أن يطردَهما عنه -
	٦ آ- فقال الربّ لإبراهيم

ب- لأنّه نسلك".

١٤ آ- فبكّر إبراهيم في الصّباح

ب- وأخذ خبزة وقربة ماء،

ج- فأعطاها لهاجر

د- وجعل الولد *على كتفها*،

هـ- وصرفها،

و- فمضت

ز- وتاهت في بريّة بئر سبع.

١٥ آ- ونفذ الماء من القربة،

[]

ب- فطرحت *الولد* تحت بعض *الشيح*.

١٦ آ- ومضت

ب- فجلست تجاهه [] على بعد رمية قوس

ج- لأنها قالت:

د- " لا رأيت موت الولد"

هـ- فجلست تجاهه

و- ورفعت صوتها

لا يحزن عينيك أمر الصبيّ وأمر الخادمة،

ج- مهما قالت لك سارة، فاسمع قولها

د- واعمل به.

هـ- لأنّه بإسحاق سيكون لك اسم وذرّية.

٧ آ- وأمّا ما *يخصّ* ابن *هذه* الجارية، فسأجعل منه أُمّة كبيرة.

ب- لأنّه نسلك.

٨ آ- فبكّر إبراهيم في الصّباح

ب- وأخذ خبزة وقربة ماء

[]

ج- فجعلهما *على كتفي* *ها*جر والولد.

د- وصرفها،

٩ آ- فمضت

ب- وتاهت في بريّة بئر سبع.

ج- ونفذ الماء من القربة،

د- فعطش الطفل

هـ- لم يكن قادراً على المضي،

ز- وبكت.	و- والشعور.
١٧ آ- وسمع الله صوت الصبيّ،	١٠ آ- فأخذته أمه
ب- فنادى ملاك الربّ هاجر من السّماء	ب- ومضت
ج- وقال لها	ج- فرمته تحت *شجرة زيتون*.
د- "*مالك* يا هاجر؟"	د- ومضت.
	هـ- فجلست تجاهه [] على بعد رمية قوس
هـ- لا تخافي	و- لأنّها قالت:
و- فإنّ الله قد سمع صوت الصبيّ حيث هو.	ز- "لا رأيت موت الولد"
	ح- فجلست []
١٨ آ- قومي،	[]
ب- فخذي الصبيّ،	ط- وبكت.
ج- وشدّي عليه يدك؛	[]
د- فإنّي جاعله أُمّة عظيمة".	
[راجع سفر التّكوين ٢١:١٧ و].	١١ آ- فنادى ملاك الربّ - أحد القدّيسين -[]، قال لها:
١٩ آ- وفتح *الله* عينيها،	
ب- فرأت بئر ماء.	ب- "*ما الّذي يُبكيكِ*، يا هاجر؟"
ج- فمضت،	[]
د- وملأت القربة ماء،	[قارن سفر *اليوبيل* ١٧:١١وز]
هـ- وسقت الصبيّ.	ج- قومي،

[]	د- فخذي الصبيّ،
	هـ- وشدّي عليه يدك؛
٢٠ آ- وكان الله مع *الصبيّ*،	[]
ب- حتى كبر،	
ج- فأقام بالبرّية،	و- لأنّ الله سمع صوتك
د- وكان رامياً بالقوس.	*وقد رأى الولد*".
[راجع ٢١:٢٠ آ]	١٢ آ- وفتحت عينيها،
٢١ آ- وأقام ببريّة فاران،	ب- فرأت بئر ماء.
	ج- فمضت،
ب- واتّخذت له أمه امرأة من *أرض* مصر.	د- وملأت قربتها ماء،
	هـ- وسقت ابنها.
	و- فمضت
	ز- وذهبت نحو برّية فاران
	[قارن سفر *اليوبيل* ١٣:١٧ ج].
	١٣ آ- كبر *الصبيّ*،
	[]
	ب- وكان رامياً بالقوس.
	ج- وكان الله معه.

	[قارن سفر *اليوبيل* ١٧: ١٢ ز].
	د- واتّخذت له أمُّه امرأة من *بنات مصر*.
	١٤ آ- فأنجبت له ولداً،
	ب- فأسماه نبايوت؛
	ج- لأنّها قالت:
	د- " كان الله قريباً مني عندما ناديته"

إنّ نصّ سفر *اليوبيل* مشابه جدّاً للنصّ التوراتيّ. وبعض الانحرافات في سفر *اليوبيل* ١٧: ١ ١٤ فيما يتعلّق بالنصّ الماسورتي للتكوين ٢١: ٨ – ٢١ إنّما مردّها حقيقة أنّ مؤلّف سفر *اليوبيل* يستخدم نصّاً توراتياً يختلف عن المخطوطة الماسورتيّة. في هذه الحالات، فإنّ الانحرافات في سفر *اليوبيل* مقابل النصّ الماسورتي يمكن أن نجدَها أيضاً في النصوص التوراتيّة، ومنها على سبيل المثال، السبعينيّة أو أسفار موسى الخمسة السامريّة، ومن ثمّ علينا أن ننظر إلى هذه الانحرافات كتنويعات على النصّ التوراتيّ. ويقترح فاندركام VanderKam أن نصّاً توراتيّاً من سفر التكوين-الخروج والذي كان يتّفق مع السبعينيّة وأسفار موسى الخمسة السامريّة أكثر ممّا يتّفق مع الماسورتي كان موجوداً في فلسطين كشاهد مستقلّ[1].

إنّ غالبية التنويعات ضئيلة.[2] فالنصّ الماسورتي لسفر التكوين ٢١: ٨ ج، يقول: " اليوم حين فُطِم إسحق"، في حين يقول نصّ *اليوبيل* ١٧: ٢ب: " اليوم حين *فُطِم ابنه*

[1] انظر مثلاً: J.C. VanderKam, "*Jubilees* and the Hebrew Texts of Genesis-Exodus," *Text* 14 (1988):71–85; repr. in *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (JSJSup 62;Leiden 2000) 448–461,esp.460.

[2] من أجل التالي انظر: J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of* Jubilees (Missoula 1977),142–198؛ انظر أيضاً الملاحظات النصيّة في J.C.VanderKam, *The Book of* Jubilees (CSCO 511;ScrA 88;Leuven 1989), 2:102–104.

إسحق". وقد تمّ العثور على هذه القراءة من *اليوبيل* أيضاً في أسفار موسى الخمسة السامريّة والسبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي لتكوين ٢١:١٠ ج:" مع ابني، مع إسحق"، في حين يقول سفر *اليوبيل* ٤:١٧:" مع ابني إسحق". وهذه القراءة من *اليوبيل* يمكن أيضاً أن نجدها في الترجمة السبعينيّة. النصّ الماسورتي للتّكوين ٢١:١١ آ يقول:" وكانت الكلمة يستاء منها *جداً*"، في حين يقول سفر *اليوبيل* ١٧:٥ آ:" الكلمة كانت محزنة". ويمكن أن نجدَ هذه القراءة من اليوبيل (دون "جداً") أيضاً في بعض المخطوطات من السبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي للتّكوين ٢١:١٢ ب:" بسبب خادمتك"، في حين يقول سفر اليوبيل ١٧:٦ ب:" بسبب الخادمة". وهذه القراءة من اليوبيل ترد أيضاً في الترجمة السبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين٢١:١٣ آ:" الخادمة"، في حين يقول نصّ سفر اليوبيل: ١٧:٧ آ:" هذه الخادمة". وهذه القراءة من *اليوبيل* تَرِدُ أيضاً في أسفار موسى الخمسة السامريّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين ٢١:١٣ آ:" سأجعل منه أُمّة *كبيرة*"، في حين يقول نصّ سفر اليوبيل ١٧:٧ آ: " سأجعل منه أمّة". وهذه القراءة من اليوبيل تَرِدُ أيضاً في أسفار موسى الخمسة السامريّة والسبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين ٢١:٦ ب:" وجلست قبالة"، في حين يقول نصّ سفر اليوبيل ١٧:١٠ هـ:" وجلست قبالته". وهذه القراءة من *اليوبيل تَرِدُ* أيضاً في الترجمة السبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين ٢١:١٦ ب: " وجلست قبالة مسافة جيدة"، في حين يقول نصّ سفر *اليوبيل* ١٧:١٠ هـ:" وجلست قبالته مسافة جيّدة". وهذه القراءة من *اليوبيل* تَرِدُ أيضاً في بعض مخطوطات السبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين ٢١:١٦ د:" موت الولد"، في حين يقول نصّ سفر *اليوبيل* ١٧:١٠ و:" موت ولدي". وهذه القراءة من *اليوبيل* تردُ أيضاً في الترجمة السبعينيّة. يقول النصّ الماسورتي من التّكوين ٢١:٢٠ ج:" وعاش في البرّية". لكن سفر *اليوبيل* يحذف هذه العبارة. وهذا الحذف يرِدُ أيضاً يحدث في بعض المخطوطات من السبعينيّة.

في نصّ التّكوين ٢١:٨ – ٢١ لا يردُ اسم إسماعيل. أمّا في النصّ الماسورتي وأسفار موسى الخمسة السامرية فيسمى إسماعيل" ابن"(בן ٢١:٩ آ، ١٠ ب، ١٠ج، ١١آ، ١٣آ)[1]، وكذلك أيضاً " الصبيّ"(הנער: ٢١:١٢ ب، ١٧آ، ١٧و، ١٨ب، ١٩هـ، ٢٠آ)، و" الولد"(הילד: ٢١:١٤د، ١٥ ب، ١٦ د). في نصّ التوراة السبعينيّة من تكوين ٢١:٨ – ٢١

---

[1] يأخذ هذا صيغاً عديدة: "ابن هاجر المصريّة، الذي ولدته لإبراهيم"(٢١:٩ آ)؛" ابنها"(٢١:١٠ ب)؛" ابن هذه الخادمة"(٢١:١٠ ج)؛ "ابنه"(٢١:١١ آ)؛" ابن الخادمة"(٢١:١٣ آ).

تتمّ ترجمة בן بصيغة ο γιος ("الابن")، في حين تترجم كلّ من הנער و הילד بصيغة [illegible] παιδί ("الولد")[1]. كذلك ففي نصّ سفر *اليوبيل* ١٧ :١ – ١٤ نجد تسميتين [illegible] *ولد wald* (" ابن": ١٧ :٢ آ، ٢د، ٢هـ، ٤هـ، ٤٤و، ٥آ، ٧آ) وحضانة *hadana* [illegible] ١٧ :٦ ب، ٨ج، ٩د، ١٠ و، ١١د، ١١ز، ١٢ هـ، ١٣ ى). ومع ذلك، يشير سفر [illegible] أيضاً إلى إسماعيل بالاسم (*يوبيل* ١٧ :٢ آ، ٤ آ، ٤ ج).

في بعض المواضع يتمّ استبدال الاسم بالضمير الشخصيّ، أو العكس، وعادة ما يكون ذلك نتيجة لإضافة أو حذف: التّكوين ٢١ :١٥ ب(*يوبيل* ١٧ :١٠ ج)؛ التّكوين ٢١ :٢٠ [illegible] *يوبيل* ١٧ :١٣ ج)؛ التّكوين ٢١ :٢٠ ب(*يوبيل* ١٧ :١٣ آ).

في المخطوطات الماسورتيّة وأسفار موسى الخمسة السامريّة لنصّ التّكوين ٢١ :١١ – ١٢، فإنّ التعبير רעע בעיני (" فساء في عيني ") يرِدُ مرّتين. في نصّ التوراة السبعينيّة لتكوين ٢١ :١١ – ١٢ يترجم بعبارة ἐναντίον ... σκληρός. σκληρός التي تعني " جاف، صعب، وغير مرن"، والتي ترِدُ في التّرجمة السبعينيّة خمسين مرّة، هي ترجمة للجذور العبرية אמיץ، עז، פריץ، קשה، רעע). إضافة إلى ما سبق، רעע، لها مكافِئات يونانية عديدة.

في النصّ الماسورتي وأسفار موسى الخمسة السامريّة لسفر التّكوين ، ٢١ :١٢ د يقال שמע בקלה(" فاسمع صوتها"). والسبعينيّة تترجم التّكوين ٢١ :١٢ د هذا حرفياً(Ἄκουσε της φωνής αὐτης). وفي سفر *اليوبيل* ١٧ :٦ ج، ترد: سماع [illegible] اسمع حديثها"). لكن النص الأثيوبي لسفر التّكوين ٢ :١٢د لا يردُ فيه ما يعادل الجملة العبريّة שמע בקלה.

في النصّ الماسورتيّ وأسفار موسى الخمسة السامريّة لسفر التكوين، ٢١ :٩آ، نقرأ: "ورأت سارة ابن هاجر المصريّة الذي ولدته لإبراهيم، *يلعب* (מצחק)". لكنّ السبعينيّة التكوين، ٢١ :٩آ، تقدّم قراءة مختلفة إلى حدّ ما:" ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم، *يلعب مع ابنها إسحاق*". في سفر *اليوبيل* ١٧ :٤آ، نقرأ: "رأت سارة إسماعيل يلعب ويرقص". وبصرف النّظر عن ترجمة" ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم" باسم العلم "إسماعيل"، هناك إضافة في النهاية: "ويرقص". في النصّ اللاتيني *لليوبيل* نقرأ" مع

---

[1] يترجم النص בן (ο γιος) إلى *ولد*؛ في حين يترجم הנער مثل הילד (το παιδί) *بصيغة حضانة*.

إسحق". وربّما أنّ מצחק(" يلعب") العبريّة هي الأساس للفعل الأوّل (جتوانج jÂtwanaj) في النصّ الأثيوبي لسفر *اليوبيل* ١٧:١٤آ.(١) أمّا الفعل الثاني(جازافين wajazefen؛ حيث نقرأ في النصّ اللاتيني *عندما إسحق* cum isac) هو *تحريف لبجيشاك* bejishaq.(٢) لذلك اعتبر تشارلز النصّ الماسورتي لسفر التكوين ناقصاً، وأنّ نصّ السبعينيّة لسفر التكوين ٢١:٩آ يمثّل نصاً أكثر أصالة. ووفقاً لفاندركام VanderKam، فإنّه يمكن أن يكونَ صحيحاً أنّ الجمعَ بين حرف جرّ واسم (وهو أمرٌ غير مألوف إلى حدّ ما) قد أسيئت قراءته في مرحلة ما باعتباره فعلاً.(٣) وفي الوقت نفسه، قد تكون النسخة اللاّتينيّة *لليوبيل* قد تأثّرت بتقليد السبعينيّة التقليد في وقت لاحق من النقل النصيّ *لليوبيل*. وأخيراً، قد لا يكون غير ذي صلة بموضوعنا الإشارة إلى أنّ الفعل اليوناني παίζω قد يعني على حدّ سواء "يلعب" و"يرقص". علاوة على ذلك، ربّما علينا أن نضيف أنّ اسم العلم "إسحق" والفعل "يلعب" لهما الجذر ذاته.(٤)

كما أشرنا من قبل، فالعديد من الاختلافات بين النصّ الماسورتي لتكوين ٢١:٨ – ٢١ ونص *اليوبيل* ١٧:١ – ١٤ إنّما تعزَى لحقيقة أنّ مؤلّف سفر اليوبيل كانت بحوزته *مسودّة* Vorlage لنصّ سفر التّكوين ٢١:٨ – ٢١ الّذي هو مُحَرَّف في مواضعَ بعينها عن النصّ الماسورتي. مع ذلك، يمكننا أن نشيرَ إلى بعض التّغييرات الّتي يمكن أن تُعزى إلى *مسودّة* Vorlage مختلفة. هناك بعض *الإضافات*(*يوبيل* ١٧:١آ[عناصر]، ٢آ – ٣ج، ٤ب ج، ٥آ[عناصر]، ٥ب، ٦د، ٦هـ[عناصر]، ٩د – ١٠ب، ١١آ، ١٢وز، ١٤آ– د)، *المحذوفات* (تك ٢١:٨آ، ١٤ ج، ١٦و، ١٧آ، ١٧ هـ، ١٨د، ٢٠ج، إضافة إلى عناصر صغيرة من ٢١:٤ز، ٥آ، ١٦ب، ١٦هـ، ١٧ب)، وكذلك بعض *التنويعات* (*اليوبيل* ١٧:١آ، ٤آ، ٤هـ، ٦ب، ٧آ، ٨ج، ١٠ب، ١١وز، ١٢آ، ١٢دهـ، ١٣آ، ١٣ج، ١٣د). هناك أيضاً عدد قليل من

---

(1) R.H. Charles, Mashafa kufale or *the Ethiopic Version of the Hebrew Book of* Jubilees (AnOx; Oxford 1895), 60–61n 29–30; R.H. Charles, The Book of Jubilees or the Little Genesis Translated from the Editor's Ethiopic Text (London 1917),119n.

(2) Charles, *The Book of* Jubilees, 119n.

(3) VanderKam, *The Book of* Jubilees, 2:103.

(4) J.S. Kaminsky, "Humor and the Theology of Hope: Isaac as a Humorous Figure," *Int* 54(2000):363–375, esp.366;J .Schwartz ,"Ishmael at Play :On Exegesis and Jewish Society ,"*HUCA* 66(1995):203–221.

التبديلات: تك ٢١:٧و في سفر *اليوبيل* ١٧:١١ زح؛ تك ٢١:٢٠ آ في سفر *اليوبيل* ١٧:١٣ج؛ عناصر من تك ٢١:٢١آ سفر *اليوبيل* ١٧:١٢ز.

٤- شكر إبراهيم في الوليمة في *اليوبيل* ١٧:١-٣

يأخذ سفر *اليوبيل* ١٧:١ – ٣ الاحتفال بمأدبة مناسبة فطام إسحق التي توصف في نصّ التّكوين ٢١:٨ ويتوسّع فيه إلى حدّ كبير. العنصر الإضافي الأول هو تأريخ الوليمة(" في السنة الأولى من الأسبوع الخامس، في هذا اليوبيل"). هذا اليوبيل هو اليوبيل الحادي والأربعون، وهو ما يعني أنّ المأدُبة تحمل تاريخ ١٩٨٩ AM. ووفقاً لسفر *اليوبيل* ١٦:١٢، فقد حملت سارة في الشّهر السادس من ١٩٨٦ AM، وولدت طفلاً في الشّهر الثالث من العام الذي بعده (١٩٧٨ AM؛ قارن سفر *اليوبيل* ١٦:١٣)[١]. ووفقاً للنّظام التأريخي المطلق *لليوبيل*، فإنّ إسماعيل ولد في ١٩٦٥ AM، (راجع *اليوبيل* ١٤:٤٢)، وهكذا فلا بدّ أنّه كان في الرابعة والعشرين من العمر لحظة فِطام إسحق. وهذا على ما يبدو أعلى بثماني سنوات أيضاً، ويرجع ذلك إلى سوء حساب في اليوبيل ١٥:١.[٢]

علاوة على ذلك، لا يتمّ تأريخ القصّة فقط في لحظة معينة من التاريخ، بل أيضاً في لحظة محدّدة من السّنة، أي الشهر الثالث. ولد إسحق في الشهر نفسه (*اليوبيل* ١٦:١٣) الّذي وُضِعَ فيه العهدان بين الله وإبراهيم(*اليوبيل* ١٤:١، ١٠؛ ١٥:١)[٣]. إنّه الوقت الذي كان يحتفل فيه بعيد بواكير الثمر، عيد الأسابيع(شبعوت *Shebuot*)، الذي هو في الواقع عيد لتجديد العهد.[٤]

---

[١] J.C. VanderKam, "Studies in the Chronology of the Book of Jubilees," in *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (ed. J.C. VanderKam; JSJSup 62; Leiden 2000), 538. وفقاً لسفر اليوبيل ١٦:١٥، تحمل سارة عام AM١٩٨٧، ويولد إسحق عام AM١٩٨٨. ووفقاً لفاندركام، فهذا التناقض مردّه على الأرجح أنّ الحكاية في *اليوبيل* ١٦:١٥-١٩ هي "فلاش باك".

[٢] خُتِن إسماعيل في عمر الثالثة عشرة (قارن تك ١٧:٢٥). مع ذلك، فوفقاً لمنظومة التأريخ المطلقة في اليوبيل، حدث الختان عام AM١٩٨٦، أي بعد ولادته بإحدى وعشرين سنة. وسوء الحسابات هذه تؤثّر بالروايات اللاحقة. قارن: VanderKam, "Studies in the Chronology," 539.

[٣] انظر القسم السابق المتعلّق باليوبيل ١٤:٢١ – ٢٤.

[٤] وفقاً لمؤلّف *اليوبيل*، فإنّ موعد عيد الأسابيع هو الشهر الثالث. ففي *اليوبيل* ٦، يقال فقط "في الشهر الثالث" (*اليوبيل* ٦:١٧؛ ١٦:١، ١١)، لكنّه يصبح لاحقاً أكثر دقّة، فهو يجعله في منتصف هذا الشهر (اليوبيل ١٥:١؛ ١٦:١٣). أمّا التاريخ الأدق فيعطى في *اليوبيل* ٤٤:١ – ٥، مع أنّ هذا لا يُقال بوضوح: يقال إن يعقوب يقدّم

في تصوير الوليمة، يتمّ التأكيد بقوّة على شعور إبراهيم بالسّعادة(*اليوبيل* ١٧ :٢ ب، ٣ ب؛ قارن ١٧ :٤ ب)، فضلا عن امتنانه لله(*اليوبيل* ١٧ :٣ ب ج). لا يشير إبراهيم إلى إسحق بشكل خاص، حيث تستعمل صيغة الجمع " أولادي". ويبدو، كما في نظر إبراهيم، أنّ الوعد بالنسل والأرض إشارة إلى الابنين على حدّ سواء، وليس فقط إلى إسحق. لقد كان سعيداً ليس فقط لأنّ إسحق وُلِدَ وفُطِمَ، بل أيضاً بسبب ولديه، والذي يتضمّن إسماعيل. نسله سيرث الأرض(*اليوبيل* ١٧ :٣ب)، والذي يشير إلى ما قيل سابقاً بالنسبة للوط(راجع: *اليوبيل* ١٣ :١٩ – ٢١)، أي إنّ الله قال لإبراهيم: إنّه سيعطي الأرض لنسله. فاستخدام" أبناء" بصيغة الجمع يمكن فهمها بسهولة كوعد للابنين، رغم ما يقال في *اليوبيل* ١٥ :-٢٢.

فما يخصّ عيد فطام إسحق، يذكر *اليوبيل* إسماعيل أكثر بكثير من سفر التكوين. فإسماعيل موجود في ليس فقط في المأدُبة. وعلى النقيض من سفر التكوين، فهو مشار إليه بالاسم(*اليوبيل* ١٧ :٢ آ، ٤آ، ٤ج). علاوة على ذلك، كان إسماعيل" في مكانه أمام والده إبراهيم"(*اليوبيل* ١٧ :٢ آ). وعلى ما يبدو، إبراهيم هو أيضاً سعيد لوجود هذا الانسجام بين ابنيه.

٥- غيرة سارة في نصّ اليوبيل ١٧ :٤ - ٧

المقطع اللاحق الّتي تطالب فيه سارة بطرد إسماعيل متطابق إلى حدّ كبير في كلا النصّين (التكوين ١٣ :٩ –١٣؛ *اليوبيل* ١٧ :٤ – ٧). فسارة تطالب بطرد إسماعيل، وهناك ردّة فعل

قرباناً في السابع من الشهر الثالث (٤٤ :١)، وبعد ذلك بقي في هذا المكان سبعة أيام (اليوبيل ٤٤ :٣)، وبعدها احتفل بعيد الحصاد. أخيراً، ظهر الله له في اليوم السادس عشر من هذا الشهر (*اليوبيل* ٤٤ :٣). وهكذا، فتاريخ الخامس عشر من الشهر متضمّن في القصة. وإن كان ذلك صحيحاً، فاليوم الذي "يعقب السبت"، سيكون السادس والعشرين من الشهر الأول،، وذلك بافتراض تقويم من ٣٦٤ يوم (قارن: *اليوبيل* ٦ :٢٨، ٣٧)، الذي هو أوّل أحد بعد عيد خبز الفطير. ومؤلّف *اليوبيل* لا يذكر هذا صراحة. قارن: W. Eiss, "Das Wochenfest im Jubiläenbuch und im antiken Judentum," in *Studies in the Book of* Jubilees (ed.M .Albani ,J. Frey ,and A. Lange ;TSAJ65 ;Tübingen 1997), 165–178, esp.168; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Paris 1963),101–104; J.C.VanderKam,"Weeks ,Festival of," ABD,6:895–897, esp.896; J.T.A.G.M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of* Jubilees (JSJSup .66;Leiden 2000), 249

سلبيّة من قبل إبراهيم، واستجابة من الله بالقول لإبراهيم أن يخضع لسارة. مع ذلك، هناك بعض الفروقات في نصّ *اليوبيل*، التي تتألّف أساساً من عدد قليل من الإضافات(راجع *اليوبيل* ١٧: ٤ آ ب ج، ٥ ب، ٦ د؛ وعناصر في ١٧: ١آ، ٦ ه).

يبدو أنّ عواطف إبراهيم وسارة وضعت في تناقض أكبر ممّا كانت عليه في سفر التكوين. فمن ناحية، يؤكّد مؤلّف سفر *اليوبيل* على سعادة إبراهيم القصوى(*اليوبيل* ١٧: ٢ ب، ٣ب، ٤ب)، ومن ناحية أخرى، يتمّ التصريح عن غيرة سارة أيضاً (*اليوبيل* ١٧: ٤ ج). ويتمّ توجيه هذه الغيرة تُجاه إسماعيل. وكان السبب النفسي الحاسم للمطالبة بالطرد هو غيرة سارة من لعب إسماعيل ورقصه. إنّ الهدف من هذا الطّرد هو الهدف نفسه الوارد في سفر التّكوين: يجب ألّا يرِثَ إسماعيل مع إسحق. لكن مطالبتها بإبعاد إسماعيل تثير الحزن في نفس إبراهيم (*اليوبيل* ١٧: ٥). ولا يشير نصّ سفر التّكوين إلى سعادة إبراهيم، كما لا يقال شيء عن عواطف سارة. فالنصّ مجرّد تقارير عن إقامة إبراهيم لمأدُبة عظيمة في يوم فطام إسحق. ومن ثمّ، رأت سارة إسماعيل يلعب، وهذا كان الدافع خلف طلبها. ولا يقدّم سفر *اليوبيل* المزيد من الإيضاحات.[١]

يُوعَد إبراهيم بالعديد من ذرّية(التكوين ١٢: ١ – ٣؛ ١٣: ١٦؛ ١٥: ١– ٦؛ ١٧: ٢– ٦؛ راجع *اليوبيل* ١٢: ٢٢– ٢٤؛ ١٣: ٢٠؛ ١٤: ١– ٦؛ ١٥: ٤– ٨). علاوة على ذلك، فإبراهيم وذرّيته موعودون بتملّك الأرض(تك ١٣: ١٤– ١٥، ١٧؛ ١٥: ٧ ، ١٨– ٢١؛ ١٧: ٨؛ *يوبيل* ١٣: ١٩– ٢٠آ؛ ٢١؛ ١٤: ٧، ١٨؛ ١٥: ١٠؛ راجع أيضاً *اليوبيل* ١٧: ٣). في تكوين ١٧: ١٩– ٢١(*اليوبيل* ١٥: ١٩– ٢١) يجري التوضيح أنّه على الرّغم من حقيقة أنّ الله سيبارك إسماعيل ويجعل منه أُمّة كبيرة، إلّا أنّه مع ذلك سيقيم عهده مع إسحق. وهذا ما يؤكّد عليه التّكوين ٢١: ١٢ ه. وعلى الرغم من أنّه يصعب إلى حدّ ما فهم التّكوين ٢١: ١٢ ه(" لأنّه بإسحق يكون لك نسل باسمك". راجع *اليوبيل* ١٧: ٦ ه)، فإنّ معناه العام هو أنّ خطّ وعد إبراهيم سوف يستمرّ بشكل حصريّ من خلال إسحَق.[٢] ويُكرِّر سفر التكوين

---

[١] من أجل معضلة نشاطات إسماعيل كسبب لأفعال سارة، انظر الأدب المذكور في الهامش ٣٦.

[٢] قارن: Wenham, Genesis 16–50, 83;Westermann,*Genesis II*, 416–417;P.R.Williamson, *Abraham ,Israel and the Nations : The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis* (JSOTSup 315;Sheffield 2000), 165.

١٣:٢١(راجع *اليوبيل* ٧:١٧) الوعد الذي قُطِعَ لإبراهيم عن إسماعيل في التكوين ٢٠:١٧(راجع *اليوبيل* ١٥ :٢٠)[١].

يحاول الله تخفيفَ حزن إبراهيم فيما يتعلّق بطلب سارة إبعاد هاجر وإسماعيل(تك ١١:٢١؛ راجع *اليوبيل* ٥:١٧) عبر الإظهار له أنّ طلب سارة مطابق لما قاله الله لإبراهيم في وقت سابق(انظر التكوين ١٩:١٧ – ٢١؛ *اليوبيل* ١٩:١٥ – ٢١). يختلف سفر التكوين(*اليوبيل* ٦:١٧ هـ) عن التكوين ١٩:١٧ في أنّ هذا العهد بين الله وإبراهيم لم يذكر بشكل صريح، فيقال فقط إنّ خطّ وعد إبراهيم سوف يستمرّ حصريّاً من خلال إسحق، وهذا الوعد مرتبط بالطبع ارتباطاً وثيقاً بالعهد. في نهاية المطاف، فالسبب في أنّ إسماعيل يغادر بيت إبراهيم هو أنّه حتى لا يرث الأرضَ مع إسحق. وفي حين أنّ ما كان على المحكّ هنا هو المصلحة الذاتيّة لسارة أو قلقها على ابنها،[٢] فذلك يتوافق أيضاً مع الوحي الإلهي كما هو موضّح في التكوين ١٧(*اليوبيل* ١٥). الإضافة في بداية النصّ (*اليوبيل* ٣:١٧ – ٤) توضّح أنّ *اليوبيل* ١٧ يتناول أيضاً وراثة الأرض.

في لحظة رؤيته لابنيه، يُذكَر أنّ إبراهيم يتذكّر أنّ الله أعطاه ذريّة لترث الأرض (*اليوبيل* ٣:١٧ ج). ويبدو أنّ *اليوبيل* ٣:١٧ إنّما يشير إلى أنّ إبراهيم يفضّل أن يرِثَ الأرضَ ولداه على حدّ سواء، لكنّ سارة تُذكِّره بطلبها(التكوين ١٠:٢١؛ *اليوبيل* ٤:١٦ دو) وبحقيقة أنّ حصرية العهد بإسحق تنطوي أيضاً على وعد الله بأن تكون الأرض لإسحق وليس لإسماعيل. ويبدو أنّ غيرة سارة هي ردّ على سعادة إبراهيم، التي تهدِّد الوعد الإلهي لإسحق بأنّه سيكون الوريث الحقيقي لإبراهيم وسارة. ويشير *اليوبيل* ١:١٧ – ٣ إلى أنّ إبراهيم لا يتوقّع أن يرث ابن سارة إسحق وحدَه، بل أيضاً إسماعيل. ويبدو أنّ سارة تصحّح لإبراهيم هنا، الذي ربّما طغت عليه مشاعره الأبويّة حيال ولديه، ومن ثمّ يؤكّد الله على صحّة ما فعلته سارة، والله يؤكّد إجراء سارة، فهو يقول: " مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها"، وكما لو أنّ النصّ لم يكن مقتنعاً بذلك فعلاً، فهو يواصل ليقول، " وافعل ذلك". وهكذا فسارة تُقدَّم كشريك حقيقيّ لله.[٣]

---

[١] قارن: Westermann, *GenesisII*, 417 ؛ Wenham, Genesis 16–50, 83;..

[٢] قارن: Drey,"The role of Hagar,"179-195,esp.189.

[٣] قارن: Halpern-Amaru ,*Empowerment of Women*, 76.

في سفر *اليوبيل*، نجد أنّ حزن إبراهيم، المتعلّق بكلٍّ من إسماعيل وهاجر، هو أكثر وضوحاً وهذا مردّه سعادة إبراهيم المذكورة قبل ذلك مباشرة. إبراهيم مطيع لزوجته سارة، وبالتالي لله. مع ذلك فالأمر يؤلمه. وفي المقطع الذي يتلو طرد هاجر وإسماعيل والذي يقدّم ذبيحة إسحق(*اليوبيل* ١٧:١٥ – ١٨)، يقالُ إنّ هذا الإبعاد كان أحد الطرق التي امتحن الله فيها إبراهيم: " واختبره من خلال إسماعيل وخادمته هاجر عندما أبعدهما".

٦ – طرد هاجر وإسماعيل في نص *اليوبيل* ١٧:٨ - ١٤

إنّ المقاطع حول نفي هاجر وإسماعيل وإقامتهما في الصحراء متطابقة إلى حدّ كبير بين سفر التكوين *واليوبيل*. مع ذلك، هناك بعض التحويرات الصغيرة. أولاً، هناك بعض المشاكل في فهم التكوين ٢١:١٤(" فبكّر إبراهيم في الصباح الباكر وأخذ خبزاً وقربة ماء، فأعطاهما هاجر، وجعل الولد على كتفها، وصرفها"). إنّ عبارة ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד تثير بعض المشاكل على نحو خاص.[١] في القسم الأول منها نقرأ ויתן אל הגר(" وأعطى لهاجر")، لكن ماذا وأعطى لهاجر؟ ربما الغرضين المذكورين آنفاً، " الخبز وقربة الماء"، على الرغم من أنّهما لم يُذكرا على نحو صريح. أمّا في الجزء الثاني فنقرأ (שם " وضع[هم]")، لكن ماذا وضع؟ الجواب يمكن أن يكون ذاته، " الخبز وقربة الماء". مع ذلك، ألم يعط تلك الأشياء لها لتوّه؟ أو كان ذلك هو الطفل، الذي يسبق لفظه في الجملة بالأداة التي تدلّ على المفعول به nota-accusativi، لكن من الغريب أن نجد هنالك أيضاً أداة العطف واو ו (ואת הילד). وهذا يمكن بالطبع أن يوحي أيضاً أنّه وضع كلّا من الخبز والقربة والطفل على كتفيها. وهذا هو رأي العديد من المفسّرين المعاصرين وينعكس في العديد من الترجمات.[٢] النسخة السبعينيّة لسفر التكوين ٢١:١٤ ج د يقدّم العبارة على النحو التالي: " وأعطاه لأغار[هاجر]، ووضع لها الطفل أيضاً على كتفها". أمّا واقعة أنّ إسماعيل كان عمره ستة عشر عاماً أو ربّما حتّى أربعة وعشرين عاماً فربّما لا أهمّية لها. يقول اقتراح آخر إنّ عبارة ואת הילד لا تزال يعتمد على كلمة ויתן. في هذه الحالة يجب أن تكون الترجمة: " وأعطى (أي الخبز والماء) لهاجر، ووضعهما(الخبز والماء)على كتفها، وأعطى(لها) الطفل أيضاً". يحاول *اليوبيل* ١٧:٨ حلّ كلّ هذه المشاكل من خلال تبسيط العبارة:" وأخذ طعاماً وقربة ماء ووضعهم *على كتفي هاجر والطفل*". وعلى أيّة حال، لا بدّ أنّ مؤلّف سفر

[1] Gispen, *Genesis II*, 217–218; Wenham, *Genesis* 16–50, 84.

[٢] انظر مثلاً: .Wenham, *Genesis* 16–50, 84

اليوبيل أدرك أنّه كان من الصعب جدّاً وضع ولد، والذي كان يبلغ من العمر أربعاً وعشرينَ سنة، وفقاً لمنظومة التأريخ المطلقة *لليوبيل*، على كتفي والدته، إضافة إلى الغذاء والماء.

على الرغم من عمره، ففي هذا الجزء من نصّ *اليوبيل* يدعى إسماعيل " بالطفل "، مثلما يدعوه سفر التكوين(הילד). علاوة على ذلك، فمؤلّف سفر *اليوبيل* لا يتردّد في أن يسهب في الحديث عن مصير إسماعيل باعتباره هو وأمّه وهما يهيمان على وجهيهما في الصحراء. وفي الواقع، فهو يؤكّد على اعتماد إسماعيل على والدته، كما يمكن أن نرى في إضافات *اليوبيل* ١٧:٩ د – ١٠ ب.

يلغي سفر *اليوبيل* عدم تناسق في النصّ التوراتي للتكوين ٢١:١٦– ١٧، الذي تصرخ فيه هاجر، في حين أنّ الله يسمع صوت الصبي: " فجلست تجاهه، ورفعت صوتها وبكت. وسمع الله صوت الصبي ". في سفر *اليوبيل*، فإنّ ملاك الرب هو الذي يبلّغُ هاجر أنّ " الربّ هو الذي سمع صوتك، *ورأى* الطفل "(*اليوبيل* ١٧:١١ وز). بعد ذلك يرِدُ أنّ هاجر *ذاتها* هي التي تفتح عينَيها، وليس الله، كما في النصّ التوراتيّ. وأيّاً كان المعنى، ليس ثمّة اتّصال مباشر بين الله وهاجر. وهذا يتماشى مع حذف المقطع المتعلّق بالصحراء من نصّ التكوين ١٤، حيث تقول هاجر إنّها قد عاينت الله.

٧–خاتمة

في هذه المساهمة، سوف ننظر في الطريقة التي تمّت فيها إعادة كتابة قصّة هاجر في سفر التكوين ١٦ و ٢١ في سفر *اليوبيل*. وباختصار، يمكن القول: إنّ سفر *اليوبيل* يغيّر الرواية الأولى (التكوين ١:١٦ – ١٦؛ *اليوبيل* ١:١٧ – ١٤) عن طريق الحذف أساساً. ووفقاً لسفر *اليوبيل*، فإنّ عموم عائلة إبراهيم تعيش في وئام عظيم وليس فقط إبراهيم وسارة. إنّه لا يحكي عن توتُّر بين هاجر وسارة، لذلك فإنّه ليس من الضروري الحديث عن رحلة هاجر إلى البرّية وعودتها اللاحقة. وهذا، من ثمّ يغيّر صورة كلّ من سارة وهاجر في *اليوبيل*. فسارة تُوصَف بشكل أكثر إيجابية، وفي حين أنّ مكانة هاجر لا تعلو ولا تنخفض، فإنّ علاقتها بسارة يطرأ عليها شيء من التغيير. وعلاوة على ذلك، فإنّ ولادة إسماعيل تعرف ارتباطاً وثيقاً بعقد العهد ووعود ذلك بالذرّية والأرض. الرواية الثانية في اليوبيل تتطابق إلى حدّ كبير مع نصّ الكتاب المقدّس (تك ٨:٢١ – ٢١؛ *اليوبيل* ١:١٧ – ١٤)، وإن كانت هنالك بعض الانحرافات. وبمناسبة العيد الذي يحتفل بفطام إسحق، نجد إسماعيل وأُمّه هاجر

حاضرين. وحين يوصَف هذا العيد نجد أنَّ سفر *اليوبيل* يهتمُّ بإسماعيل أكثر مما يفعل سفر التكوين. إسماعيل لم يكن موجوداً فقط في المأدبة بل يشار إليه بالاسم أيضاً ويقال إنه" في مكانه أمام والده إبراهيم"   (*اليوبيل* ١٧:٢آ). ويقال أيضاً إنّ إبراهيم كان سعيداً بسبب هذا الوئام العائلي. ويبدو أنّ هذه السعادة تثير غيرة سارة لأنّها تهدّد الوعد الإلهيّ بأنّ إسحق سيكون الوريث الحقيقي لإبراهيم وسارة. ويؤكّد الله حقّ سارة في إبعاد هاجر وإسماعيل. وتحسّباً لقربان إسحق، يقال إنّ نفي هاجر وإسماعيل يمكن أن يكون أيضاً أحد الطّرق التي امتحن الله فيها إبراهيم(*اليوبيل* ١٧:١٥).

هاجر والـ ENKYKLIOS PAIDEIA عند فيلون السكندري

أبراهام ب. بوس

١ – كيف تُقدَّم هاجر من قبل فيلون السكندري

نصادف شخصيّة هاجر خمسَ عشرةَ مرّةً في أعمال فيلون السكندري،[١] بجانب اثني عشرَ ذكراً لاسمها في[٢] *De congressu eruditionis gratia* ، بصرف النّظر عن المقاطع في *QG* ٣, ١٣ وما بعد. و فيلون الذي عاش في الفترة من عام ١٥ قبل الميلاد إلى عام ٤٥م تقريباً[٣]، يحلّل اسمها إيتمولوجياً ليجدَ أنّه يعني "أجنبي"، "طالب اللّجوء"[٤]. إنّه يعلمُ أنّها سلفٌ مباشر *progenetrix* لأناس تميّزوا من خلال صراعهم مع شعب إسرائيل. لكن فيلون يعارض رسم خطوط تاريخية " لأبناء إبراهيم" بين إسرائيل الحديثة والعالم العربي، كما فعلت *مجلّة تايم* الأمريكيّة قبل بضع سنوات.

---

(١) P. Borgen, K. Kuglseth, and R. Skarsten, eds., *The Philo Index: A Complete Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids, Mich.,2000): *Leg.* 3.244; *Cher.* 3,6,8; *Sacr.* 43 (bis); *Post.* 130 (bis), 137; *Sobr* 8; *Fug.* 2,5,202; *Mut.* 255; *Somn.* 1.240. .

(٢) *Congr.* 1,11,20,23(bis),24,71,88,121,122,139,180..

(٣) انظر: D.T. Runia, "Philo, Alexandrijn en jood," *Lampas* 22 (1989): 205–218; repr. as "Philo ,Alexandrian and Jew" in *Exegesis and Philosophy :Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot 1990),1–18

(٤) Leg. 3.244; Opif. 20؛ انظر: R.A. Bitter, *Vreemdelingschap bij Philo van Alexandrië: Een onderzoek naar de betekenis van πάροικος* (Ph.D. diss., University of Utrecht, 1982). P. Borgen, "Some Hebrew and Pagan Features in Philo's and Paul's Interpretation of Hagar and Ishmael ,"in *The New Testament and Hellenistic Judaism* (ed. P. Borgen and S. Giversen; Aarhus 1995), 154، يخلق رباطاً إيتمولوجياً مع الكلمة التي تعني "المهتدي إلى الدين". انظر أيضاً: G. Sellin, "Hagar und Sara: Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal. 4,21–31," in Das Urchristentum in *seiner literarischen Geschichte: Festschrift für J. Becker* (ed. U. Mell and U.B. Müller; Berlin 1999), 75. مع أنّ فيلون يمدّنا غالباً بإيتمولوجيا صحيحة للأسماء العبريّة فقد افترض في معظم الوقت أنّه هو ذاته كان يقرأ التوراة اليهوديّة عبر ترجمتها اليونانيّة. انظر هنا أيضاً: S.J.K. Pearce, *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt* (WUNT 208; Tübingen 2007), 167–177.

لا يضع فيلون أيّة خطوط تاريخيّة البتة[1]. فهمه الدائم هو تجاوز الواقع الملموس، اليومي، الزّمني وتبديله بما يعتبره حقيقة أبديّة. يتجاهل فيلون تماماً واقعة أنّ سفر التكوين يدور حول "الأجيال"، وأنّ ولادة إسماعيل وإسحق هي جزءٌ مهمٌّ من هذه الأجيال. يتمّ استبدال أولاد إبراهيم باللّحم والدّم وزوجاته من اللّحم والدّم مع محدودياتهم وجميع صفاتهم الشخصيّة الإنسانيّة أيضاً بأولاد من روح وبشركاء في زواج روحي. ويتمّ التوسّع في هذا على نطاق كبير في *De congressu eruditionis*. لكنّ الإشارات العديدة إلى هذا الموضوع في كتابات أخرى، أيضاً، توضّح أنّ هذا كان أمراً أساسيّاً بالنسبة لفيلون.

دعونا ننظر أولاً في العدد القليل لذكر هاجر العارض في كتابات فيلون. في *Legum allegoria* نجد علاقة ملفتة بين مرور إبراهيم عبر قاعات زفاف مختلفة ومعرفته بالله. ويذكر الفصل ٣, ٢٤٤ أنّ إبراهيمَ عمل باقتراح سارة أن يأخذَ خادمتها الشخصيّة[2] هاجر كزوجة (أو خليلة) عندما لم يكن قد اكتمل *teleios* [مترجم: كلمة يونانية الأصل τέλειος وتعني وصل إلى النهاية أو بلغ الكمال] بعد، وكان لا يزال يدرس الظواهر المتعلّقة بأجرام السّماء. وكان هذا في وقت قبل أن يطلَقَ عليه اسم "إبراهيم" وكان لا يزال يحمل الاسم "أبرام". فالأطفال بحاجة لأن يتغذّوا بالحليب أولاً وفي مرحلة لاحقة فقط يأكلون طعاماً صلباً. المبادئ الموسوعيّة يمكن مقارنتها مع الطعام للأطفال. أمّا مدرسة الحكمة فهي مقدّرة للناضجين و"للرجال"[3].

في *Sobr*. ٨ - ٩، تذكر هاجر وابنها إسماعيل مرّة واحدة عرضياً. ويقدّم إسماعيل "كسفسطائي"، وذلك على النقيض من إسحَق الذي يقدّم كوريث للحكمة. ويستدلّ على هذا من حقيقة أنّ إسماعيل يسمى "الطفل" (*paidion*) ثلاث مرات في سفر التكوين ٢١، وإن كان وفق حسابات فيلون في العشرين من العمر حتماً. وينهي فيلون هذه الآيات معلّقاً أنّ علاقة السفسطائي بالرجل الحكيم هي كعلاقة المناهج الدراسيّة بالعلم الّذي يسير جنباً

---

[1] يعلن فيلون في *Congr.* 44 أنّ ما من شخص حكيم يمكن أن يكون غبيّاً إلى درجة الاعتقاد أنّ موسى كان يدوّن قوائم أنساب تاريخيّة. وفي *QG 3.19* يناقش "المعنى الحرفي" للقصّة. لكن فيلون يقول من ثمّ عن سارة: "لم تفكّر أنّه من الصحيح أن تدع بيت زوجها يعاني من عدم وجود الأولاد، لأنّها قيّمت كسبه أكثر من موقفها". (Marcus,LCL).

[2] لا يبدو أنّ فيلون كان يعرف بالتقليد الّذي يقول إنّ هاجر كانت أميرة مصريّة، وإنّها ابنة الملك المصريّ الذي حاول الحصول على سارة كزوجة (تك ١٢:١٠ – ٢٠).

[3] *Congr.* 19;cf. *Gos.Phil*. 119 on "perfect instruction"(for the children)

إلى جنب مع الفضيلة. وفي نقاشه في QG ٣ ,٣٣ يضيف أنّ إسماعيل يعارض كلّ وجهات النظر الراسخة تماماً مثلما أنّ الأكاديميين والشكوكيين يسدّدون رماحهم تجاه عقائد كلّ المدارس الفلسفيّة[١]. بالنسبة لفيلون هنالك علاقة مباشرة بين نشاط السفسطائيين[٢] وسجن الإنسان في عالم الحواس. وكان أفلاطون قد أكّد لتوّه تلك العلاقة في معركته الشّهيرة بين العمالقة و "أصدقاء الأفكار" في حواره *Sophista* (٢٤٦ آ وما بعد). ثم تلاه اثنان من آباء الكنيسة وهما أقليمنضدس السكندري وأوريجانوس، واللذان عرّفا الفلسفة المسيحيّة بأنّها "فلسفة متسامية". ومن ثمّ كان بإمكانهما أن يبرهنا أنّ بولس في رفضه "حكمة العالم" في كورنثوس الأولى ١:٢٠ لم يكن ينتقد أفلاطون ومن في حكمه بل الإبيقوريين والمشائين[٣].

في ذكره لهاجر، يؤكّد *Mut* ٢٥٥ (راجع .*Congr* ٣٦ - ٣٧) على حقيقة أنّها ترمز لنتاج التّعليم. على النقيض من ذلك، فسارة ترمز للبصيرة التي تنشأ عن ذاتها. ويشار إلى هاجر أيضاً كرمز لتعليم "ثانوي". ويؤكّد فيلون (*Mut*، ٢٥٧) أنّ حواسنا، خيالنا، وعقلنا ليسوا بحاجة لأن يتدرّبوا عند معلّم من أجل القيام بأنشطتهم. وفي هذا السّياق يذكر فيلون بركة إسماعيل في نصّ التكوين ١٧:٢٠، التي تقول إنّ اثني عشر شخصاً سيخرجون من

---

(١) قارن: . *Fug.* 209, ، حيث الموقف مرتبط مع النصّ من تك ١٦:١٢: "يده على الجميع ويد الجميع عليه". بالمناسبة، يمكن لهذا أن يذكّرنا أنّ "الهلينة" هي انتقائيّة دائماً. ووجوه العالم الفكريّ اليونانيّ كانت عرضة للنقد في العالم القديم أيضاً.

(٢) من أجل هذا الموضوع؛ انظر: G.H. van Kooten, "Balaam as the Sophist *Par Excellence* in Philo of Alexandria: Philo's Projection of an Urgent Contemporary Debate onto Pentateuchal Narratives," in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in* 'Moses *Judaism, Early Christianity and Islam* (ed. G. H. van Kooten and J. T. A. G. M. van Ruiten ;TBN 11;Leiden 2008), 131–161;B.W.Winter,*Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge 1997;repr., Grand Rapids ,Mich.,2002).

(٣) انظر: Clement of Alexandria, Strom. 1.11,50 and A. P. Bos, "Clement of Alexandria," in *Bringing into Captivity Every Thought: Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy* (ed. J. Klapwijk, S. Griffioen, and G. Groenewoud; Lanham 1991), 15–28. هذا ما أدركه على نحو كاف G.H. van Kooten, *Het evangelie: "Dwaasheid voor de Grieken"?: Christus en Herakles in de antieke opiniepeilingen* (inaugural address ;University of Groningen 2006),5–6.

صلب إسماعيل: الأشخاص الإثنا عشر يرمزون "لكامل الدائرة والجوقة من المبتدئين propaedeutics السفسطائيين".[١]

عمل فيلون المسمّى *De congressu eruditionis gratia* مكرّس بالكامل لقصّة ساراي وهاجر، كما يرويها سفر التّكوين ١٦: ١-٦. وللوهلة الأولى فإنّ العنوان *On Mating with the Preliminary Studies* [*في الاقتران مع الدراسات الأوّليّة*] الّذي يضعه كولسون لترجمته الإنكليزيّة قد تبدو ترجمة غير لائقة ومحرجة. لكن آخر شيء كان فيلون يريد تقديمه هو ميثاق للفجور. صحيح أنّ اقتراح ساراي، زوجة إبراهيم، بأنّه ينبغي أن يأخذ أمَتَها هاجر كمحظيّة، ينبغي أن يُنظَر إليه بوصفه اقتراحاً غيرَ لائق، وهي محاولة بشريّة أيضا لإنجاب ذريّة لإبراهيم (وساراي نفسها!)، حتّى لو تطلّب هذا تقديم الأَمَة المصريّة كأمّ بديلة. لكن فيلون، في مثال فريد للتأويل الروحانيّ، يفسّر هذا بطريقة تظهر اقتراح ساراي هذا ليس كعوز آثم للإيمان بل كحكمة عليا وأمر إلهي[٢]. مع بداية مقالته مباشرة يشير إلى تناقض في نصّ الكتاب المقدّس الذي يدعو ساراي "عاقراً" (steira) لكنه

---

[١] *Mut.* 263. يمكن أن نلاحظ أنّ فيلون في *Congr.*18 يذكر أنّ الدياليكتيك، وهو أحد الفنون التعميمية، "برفض كلّ الحجج السفسطائيّة"، والتي يصفها بأنّها "مرض خطير للنفس". وبهذه الطريقة يؤكّد على تناقض "الفنون الليبراليّة": عندما لا تساعد في الوصول إلى الحكمة فهي تنحطّ وتفقد القيمة. انظر أيضاً: QG 3.59، حيث يربط فيلون بين الرقم ١٢ والمصطلح enkyklios وإحدى الدوائر: دائرة من ١٢ ساعة في اليوم و ١٢ شهراً في السنة. (قارن:183–182 *Fug.*). لكن فيلون بالصدفة لا يذكر العلوم التمهيديّة الإثني عشر في أي مكان. مع ذلك، ففي *Mos.* 1.23 نجده يقترب بشدّة. ووفقاً للباحث H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité (Paris 1948; 6th ed. Paris 1965; English translation New York 1956), 245، فقد كان عرفاً شائعاً من القرن الأوّل قبل الميلاد الحديث عن سبعة مواضيع ابتدائيّة، مثلما صار يميّز لاحقاً في العصور الوسطى بين *trivium* و *quadrivium*. ويستعرض A.Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria* (HUCM 7; Cincinnat . i1982),4–24 كيف أنّ ستة مواضيع تناقش في أعمال فيلون.

[٢] قارن: .*Congr.*63;Leg. 3.244. حول دوافع سارة الخيّرة؛ انظر أيضاً: .*Abr.*248–253. يوسيفوس أيضاً في عادياته، ١. يتحدّث "نظام الله" الذي تبعته سارة. من أجل هذا، انظر المساهمة حول هاجر من قبل بريجيت فان دير لانس في هذا الكتاب. وفيلون يحوّر نصّ موسى أحياناً ليتناسب مع أغراضه. فحين يستشهد بنصّ التكوين ١٦:٢ من النسخة السبعينية ("اذهب إلى خادمتي، حتى تصل على أولاد منها") في *Congr.* 14, ، لا يتردّد في تبديله إلى: "حتى تحصل على أوّل أولادك منها". وهكذا ففقه اللغة يصبح خادم اللاهوت. في تلك الحالة ليس ثمة بالطبع قلق حول موقف سارة من عقمها. في الإصحاحين ١ و ١٢ أعاد تقديم النص التوراتي بشكل صحيح.

في الوقت نفسه يدعوها "بالأخصب" لوعد الله أنّها سوف تكون والدة للعديد من الأمم[١].
وهذا فقط يمكن تفسيره وفقاً لفيلون بالقول إنّ ساراي لا تنجب أطفالاً لأولئك الذين ليس لديهم النضج (الروحيّ) (*Congr*. ٦،٩). أمّا إبراهيم، رمز النفس في البحث عن المعرفة، فيجب بالضرورة، قبل أن يتمكّن من يحرز تملّكاً مثمراً حقّاً للحكمة، أن يتوجّه لدراسة "التخصّصات التحضيريّة"، والتي تشكّل معاً تمهيديات propaedeutics الحكمة. هذا يفسّر سبب كون العلوم الموسوعيّة، على الرغم من أنّها ثانوية، تبدو "مبكّرة"، وقديمة كمرحلة في الطريق نحو المعرفة.[٢] والأقسام التي يوردها فيلون هناك هي "النحو، الهندسة، علم الفلك، البلاغة، نظرية الموسيقى، وباختصار كلّ الدراسات العقلانية (المنطقية) التي تعتبر هاجر رمزاً لها "(*Congr.* ١١).

تأتي مقالة *De congressu eruditionis* بعد مقالة *De fuga et inventione* ضمن سلسلة من التعليقات الاستعاريّة على سفر التّكوين. إنّه يشير بوضوح إلى *De congressu eruditionis gratia* بالقول إنّه في المذكور أعلاه تمّت مناقشة "التخصّصات التحضيريّة وسوء التعامل" بما فيه الكفاية. وهناك يضع فيلون في ذهنه نصّ التّكوين ١٦:٦، حيث قيل إنّ ساراي "أساءت معاملة" هاجر بطريقة لم يعد بإمكان هاجر تحمّلها. يناقش *De fuga et invention* موضوعة "الهروب" بطريقة تغطّي "الهروب" في التّكوين ١٦:٦ – ١٥ فضلاً عن "نفي" هاجر وإسماعيل في التّكوين ٢١:٨ – ٢١.[٣]

٢ – أيّة موضوعات أساسيّة أخرى من عمل فيلون ربطها بشخصية هاجر؟

لمقولة فيلون حول التمييز بين الحكمة و*الenkyklios paideia* من ثمّ علاقات مع مختلف الموضوعات الأساسية الأخرى في عمله. وفي المقام الأوّل مع تفسيره "لهجرة إبراهيم". ففيلون يعتبرها صعوداً للروح من عالم المادّية والإدراك الحسّي إلى الواقع اللامادّي للأفكار الإلهيّة.

---

[١] *Congr.* 3. التناقض بين "العقم" و"الغنى بالأولاد" يظهر أيضاً في رسالة بولس إلى أهل غلاطية ٤:٢١ – ٣١. انظر أيضاً بحثي جورج هـ فان كوستن وباس فان أوس في هذا الكتاب.

[٢] *QG*3.35. بالنسبة لفيلون فهذه "الحكمة" هي "الميتافيزيك"، التي يفترض أيضاً دراسة "الفيزياء".

[٣] *Fug.* 1–2, 119, 177, 202–213; cf. Philo, *De fuga et inventione* (introd., trans., and comm. E. Starobinski-Safran; OPA 27; Paris 1970)؛ حول العلاقة بين هاتين القصتين الصحراويتين؛ انظر: إد نورت في هذا الكتاب.

مقولة ذات صلة هي هجرة إبراهيم من أرض الكلدانيين. وهذا انفراج كبير يحرّر إبراهيم من عبادة الآلهة الكونية (النجوم والكواكب) ويجعله المتعبّد الأول للإله المتعال، ما خلف الكوني metacosmic.[1] إبراهيم هو أول ممارس "للفلسفة المتعالية"، كما سيكون أفلاطون وأرسطو لاحقاً بين الإغريق.[2] أمّا ناحور، الذي لم يرافق إبراهيم إلى أرض كنعان، فيصفه فيلون باعتباره الرجل الذي لم يغادر أرض الكلدان دون أن ينتهي من رصد الظواهر الفلكيّة. فهو يضفي قيمة على عالم الجيل أكثر من صانعه، وعلى الكون أكثر من الله. وهو ينظر إلى الكون على أنّه الإله القويّ الوحيد وليس كمنتج للإله القويّ الوحيد.[3]

ترتبط موضوعة "تغيير الأسماء" عند فيلون ارتباطاً وثيقاً بهذا أيضاً. ففي حالتهما البدئية كان هاجس أبرام وساراي هو الواقع الملموس المرئي للأمور الفردية. وقد قادتهما دراسة

---

[1] ينظر فيلون إلى التعارض بين الكلدانيين وإبراهيم\إسرائيل على انّه تعارض بين الفيزياء والميتافيزيك أو بين اللاهوت الكوني واللاهوت ما وراء الكوني. إنّها النقطة الأكثر أساسيّة التي يناقشها في مقدّمته لعمله (*Opif.* 7–11;cf. 171;*Fug.*1–14). ونقديته لم تكن تستهدف أرسطو، كما اعتاد كثير من الباحثين على الظن؛ مثلاً: A. H. Chroust, "A Fragmet of Aristotle's *On Philosophy* in Philo of Alexandria, *De opificio mundi* I 7,"*Div Thom* 77 (1974):224–235; Philo, *De opificio mundi* (introd.,trans.,and comm. .R. Arnaldez ;OPA 1;Paris 1961).Cf.A.P.Bos,"Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle ,"in *The Studia Philonic Annual :Studies in Hellenistic Judaism, Volume 10* (ed.D.T.Runia;BJS 319;Atlanta 1998), 67–70;D.T.Runia ,*Philo :On the Creation of the Cosmos according to Moses* (introd .,trans., and comm.; PAC S 1;Leiden 2001), 111,122.

[2] حتى اليوم يصنّف فيلون على أنّه "أفلاطوني"؛ انظر مثلاً: J. M. Dillon , *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80bc to ad 220* (London 1977), 139–183; Runia, *Philo: On the Creation of the Cosmos,* 110–111,115;D.Winston,"Philo's Logos Doctrine against Its Platonic Background," in Idem, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnat 1985),9–25. مع ذلك، فإنّ التمييز بين الله كعقل صاف (قارن: . .Opif - .Fug;-) *واللوغوس* كقوّة الله الفاعلة في الكون هو نتيجة نقد أرسطو لمفهوم أفلاطون عن وسيط الخلق الإلهي Demiurge. عندئذ لا يعود الله "منتج" الكون بل "أب" و"ووالد" *اللوغوس*، الذي يرتبط بالله كقوّة حيويّة التي يُفرض بوساطتها "قدوة" ذكرية على "المادّة"، المقدّمة من قبل شريك أنثوي. والحقيقة أنّه بعد أرسطو لم يعد ثمّة مزيد من اللاهوت "الأفلاطوني" في حين أنّ مخطط العقل المتسامي اللامتبدل الذي يعمل في الكون من خلال عالم النفس كوسيط كان قد تمّ قبوله من طرف كلّ الأفلاطونيين؛ قارن: A.P.Bos,"Philo on God as '*archê geneseôs,*'" JJS 60 (2009):32–47.

[3] *Congr.*48–49;cf. *Opif* 7. تغيّر مخطط فيلون على أيدي من جاء بعده من مؤلّفين مسيحيين الذين ساروا في خُطا توجّه عام خاص بهم يهدف إلى تقديم الحكمة اليونانية "كتحضيرات" propaedeutics للإيمان المسيحي و"كعلم هذا العالم paideiaoftheworld". قارن هنا: Clement of Alexandria ,*Strom* 1.5,9–10,25, مع الشاهد الحرفي من فيلون *Congr.*77.

"العلوم الأوّليّة" إلى التعرّف على وحدة الأشياء والكون من خلال الوعي بالعلّة الواحدة لجميع الأشياء وأفكار *اللوغوس*، والتي تشكّل الأساس لجميع الأشياء الملموسة. عندئذ فقط يتلقّيان اسمين جديدين، واللذين هما مناسبان تماماً لحالتهما الرّوحيّة الجديدة. هذا التغيير في الأسماء يرمز إلى التغيير في المنظور وإعادة توجيه لنفسيهما (راجع: *Cher* ، ٤، *Gig* ، ٦٢ – ٦٤).

نلاحظ في هذا السياق أنّ فيلون يربط أيضاً العلوم التمهيديّة التي ترمز إليها هاجر بمعرفة الأشياء الفرديّة وبمحدوديّة الرؤيا.[١] ووفقاً لفيلون، فإنّ أصل هاجر المصري يرتبط بالإدراك، لأن الإدراك يعتمد دائما على الأجهزة المادّية للإدراك وعلى القشرة المادّية للنفس(*Congr.* ٢١). إنّه يقابل بين هاجر والعلم والحكمة الحقيقيين" كمواطن العالم" الوحيد. فالحكمة لديها منظور شامل(راجع *Congr* ٢٢؛ *Cher* ٦).

٣ – هل كان فيلون أصيلاً في معالجته لهاجر؟

ومن الواضح أنّ هذا التفسير للقصّة التوراتيّة يُدخل عناصر لا تُستمدّ، ولا يمكن أن تُستمدَّ، من القصة نفسها. ليس ثمّة مسألة "علم" أمام بارمنيدس الإيلي، ناهيك عن "العلوم التمهيديّة". لذلك علينا التّعامل مع "هلينة" من قبل فيلون. ومنذ دراسة رونيا Runia حول استخدام فيلون لتيماوس Timaeus أفلاطون نعرف أنّه يمكن تمييز مستويات ودرجات مختلفة من الاشتقاقات.[٢]

يبدو أصل طريقة تفسير فيلون مفتوحةً للنّقاش. هل كانت عادة مألوفة شائعة في الأوساط اليهودية شرح نصوص الترجمة السبعينيّة استعارياً؟ من الواضح أنّ الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون نعم.[٣] لكننا نتعامل هنا مع استعارات "فلسفيّة". هل وجِد هذا

---

[١] قارن: *Congr.* 19، حيث تترجم ألكسندر كما يلي: "les connaissances dependant de chacune d'elles"(Philo, *De congress eruditionis gratia* [introd .,trans .,and comm. .M Alexandre; OPA 16;Paris 1967]).. وكذلك أيضاً كولسون LCL. لكن ما يعنيه فيلون هو: "معرفة الواقع العيني، الفردي"، كما يظهر من عرضه في الفقرات اللاحقة المتعلّق بمصر كعالم للإدراك الحسّي.

[٢] D.T.Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden 1986),399ff.

[٣] F. Buffière ,*Les mythes d' Homère et la pensée grecque* (Paris 1956); D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley 1992);J.Pépin, *La tradition de l'allégorie :De Philon d'Alexandrie à Dante :Études historiques* (Paris 1987); J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines*

قبل فيلون؟ كان ولفسون واضحاً في هذه المسألة: هذا هو تطور جديد خاص بأعمال فيلون. فقد فتح فيلون الباب على مصراعيه أمام تفسير لنصوص الكتاب المقدّس بلغة المنظور العالميّ الفلسفيّ.[1] ومن المثير للاهتمام أن نرى أنّ فيلون يُظهر مراراً وعيه بوجود مستمعين/قرّاء لتفاسيره والذين كانوا ينتقدون "حداثته". كما أنّ بعض زملائه اليهود لم يبحث عن أسس ليقينهم حيث وجدها فيلون.[2] وفيلون، من ثمّ، استعار حتماً طريقة الاستعارات الفلسفية من التقليد الأدبي اليوناني. ومنذ ميترودوروس الذي من لامبساكوس من القرن السادس قبل الميلاد اكتسب هذا التقليد زخماً كوسيلة مفضلة "لتحديث" النصوص القديمة المبجلة لهوميروس وهسيود. وفي برديات درفني Derveni من شمال اليونان (٤٠٠ قبل الميلاد) نجد بالفعل تطبيقاً لمثل هذا التفسير على قصيدة تنسب لأوريفوس.[3]

---

grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Paris 1058);J.Pépin, "Remarques sur la théorie del' exégèse allégorique chez Philon,"in *Philon d'Alexandrie: Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique, Lyon,11–15 sept. 1966* (ed.R .Arnaldez ,C. Mondésert, and J. Pouilloux; Paris 1967),131–167;H.A.Wolfson,*Philo:Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2vols.;Cambridge,Mass., 1947),1:115–137

[1] H.A.Wolfson,*Faith ,Trinity ,Incarnation* (vol. 1 of H.A.Wolfson,*The Philosophy of the Church fathers*;SGPSPS 3.1;Cambridge,Mass.,1956),24,36.

[2] Wolfson, *Philo*, 1:55–86. من أجل تفسير ولفنسون لنصّ فيلون 80–73.Congr، الذي يضفي فيه مكانة خاصّة جدّاً على فيلون، لأنّه أول من شخّص الفلسفة بكونها "وصيفة اللاهوت"؛ انظر: Wolfson, *Philo*, 1:143–154وتأييد مندلسون، *Secular Education*, xix ، ونقد A. Terian, "A Critical Introduction to Philo's Dialogues,"*ANRW* 2.21.1,292، الذي يستشهد بد. ونستون: "بعيداً عن إخضاع الفلسفة للنصّ المقدّس، كان فيلون على الأرجح يحدّد هويّة الشرع الموسوي على أنّه أرفع إنجازات الفلسفة"؛ انظر أيضاً: A.P.Bos, *Geboeid door Plato: Het christelijk geloof bekneld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie*(Kampen 1996),30–36.

[3] وجدت هذه البرديّة عام ١٩٦٨ في موقع حرق جثّة لشخصيّة مهمّة. ولأنّ المخطوطة كانت قد استخدمت لإشعال النار، فقد حُفظت بين البقايا، وهي قابلة للقراءة بشكل جيّد. قارن: G. Betegh, The Derveni Papyrus :Cosmology, Theology and Interpretation (Cambridge 2004);T .Kouremenos, G.M. Parássoglou, and K.Tsantsanoglou, ed. ,introd., and comm., The Derveni Papyrus (STCPFGL 42; Firenze 1997); A. Laks, "Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus," Phron 42 (1997): 121– 142;A. Laksand G.W. Most,e ds.,Studies on the Derveni Papyrus .(Oxford 1997)

لكن موضوعة "العلوم العامّة" باعتبارها بدئيّة قياساً لمستوى أعلى من المعرفة هي موضوعة إغريقية دون أدنى شكّ أيضاً.[١] والواقع أنّ هذه الموضوعة ليست أقدم من أفلاطون، الذي كان أول ميّز بين نوعين من التخصصات العلمية؛ أي الرّياضيات والديالكتيك، والذي اعتبر أنّ الرياضيات لا غنى عنها لمنهج مجموعة مختارة من المقبولين في "معهد التعليم العالي" للديالكتك.[٢] في الرياضيات ميّز بين علم الحساب، الهندسة، ومقياس الأحجام stereometry. لكن فيلون يستخدم مفهوماً متأخّراً للعلوم التمهيديّة، حيث يتمُّ توجيه فروع المعرفة إلى الواقع المُدرَك بالحواس (والتي لا يمكن أبداً أن تكونَ بالنسبة لأفلاطونَ هدف المعرفة العلمية). غالباً ما يقال إنّ المشّاء يستخدم إطاراً مماثلاً، والذي رمزت فيه بينيلوبه وإمائها العازبات إلى الحكمة وفروع العلم.[٣] لكن يمكن للمشَّاء العودة إلى مصدر أقدم. إنّ مفهوم الفلسفة كعلم "حرّ" حقّاً والعلوم الأخرى كوصيفات لها، تابعات لها، موجود بالفعل في عمل أرسطو *الميتافيزيك Metaphysica*.[٤] ونحن نعرف أنّ حواره مع أوديموس Eudemus تركّز على موضوعة أوديموس الذي، بعد سنوات من التّيه، رغب بالعودة إلى وطنه قبرص والذي جعلت منه وفاته في معركة سراقوسة عام ٣٥٣

---

[١] سيكون من المهمّ تقصّي أين صحح نصّ التوراة تصوّرات فيلون الفلسفيّة السابقة. ومفهومه *لل pneuma* يأتي إلى الذهن. ففيلون يقدّم تفسيراً جديداً لهذا المفهوم وذلك وفقاً لـ G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à St. Augustin: Étude philosophique* (Paris 1945), 543. ويمكن البرهنة على أنّ تأثير تك ٢:٧ قاد إلى استخدام التعبير *pneuma* وليس المفهوم الفلسفي للـnous. قارن: Cf. J. Moreau, "Platon et l'idéalisme chrétien," *REA* 49 (1945): 72–75; G.H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism ,Ancient Philosophy and Early Christianity*(WUNT 232;Tübingen 2008),ch.5,269–312.

[2]Plato, *Resp*.6–7.

[٣] قارن: Alexandre في تحريرها لعمل فيلون De congressu, 61–71؛ انظر أيضاً: R.Lamberton, *Homer, the Theologian :Neoplatonic Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley 1986;J.Pépin ,"The Platonic and the Christian Ulysses," in *Neoplatonism and Christian Thought* (ed.D.J.O'Meara ;Albany 1982);W.B.Stanford, *The Ulysses Theme : A Study in the Adaptability of a Traditional Hero* (Oxford 1954).

[4]Aristotle, *Metaph*.A 2,982b24–983a10.

ق.م. مُمَثِّلاً للنفس التي ترغب " بالعودة إلى الوطن" لكنها، في محاولتها للقيام بذلك، مثل أوديسيوس، تعاني من جميع أنواع المحن.[١]

يمكن لنا أن نضيف بشكل عابر أنّ علاقة العلوم التمهيديّة بوصيفات بينيلوبه أو هاجر، خادمة إبراهيم، لا تعني أن دراسة هذه الفروع من العلم هي نشاط "له علاقة بالعبوديّة". وليس ثمّة تعارُض مع وصف سينيكا لهذه العلوم بأنها *liberalia studia, quia homine libero digna* [دراسة حرّة، جديرة بالإنسان الحرّ].[٢] لكن هنالك تبعيّة هرميّة لكلّ العلوم "الحرّة" إلى العلم "الأعظم حرّيّة"؛ أي الفلسفة. ويعزو سينيكا أيضاً هذه القيمة إلى الفلسفة.

مسألة أخرى هي أنّ العلوم التمهيدية "مقيّدة"، "مسجونة في" الواقع المرئي والمادّي. العلوم "الحرّة" من ثمّ "تحرّر" العلوم أيضاً. وقد أكّد على هذه النقطة بشكل خاص أوغسطينس بعد أوّل اهتداء له، والذي أعقب قراءته لعمل شيشرون *Hortensius*. ومنذ ذلك الحين يحبُّ أوغسطينس أن يصفَ نفسَه بأنّه "الابن الضّال" الذي يذهب للبحث عن بيت والده وعن أرض والده.[٣]

في هذا الصّدد يمكن أن نشير لنصّ مفيد آخر عند فيلون. فهاجر غير موجودة في *Gig* ٦٠، لكن النصّ يناقش العلوم "العامّة". السّياق هو التمييز بين ثلاثة أنواع من الناس، وهم المتعلّقون بالأرض، بالنّجوم، وبالله على التوالي. "كائنات الأرض" هم طالبو المتعة؛ الكائنات المتعلّقة بالأجرام السماويّة هم أولئك الذين يكرّسون أنفسهم للعلوم "العامّة". أمّا الكائنات الإلهيّة فهم الكهنة والأنبياء، الذين يتجاوزون العالم المرئيّ، ويكرّسون أنفسهم للعالم المدرك بالعقل فقط. إنّهم البشر "الرّوحيون" الذين يوجّهون عقلهم البشريّ إلى

---

[١] انظر أيضاً: Plotinus, Enn. 1.6.8 and P. Boyancé, "Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon," in *Philon d'Alexandrie: Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique, Lyon*, 11–15 sept. 1966 (ed. R. Arnaldez, C. Mondésert, and J.Pouilloux;Paris 1967),169–173.

[٢] Seneca ,Ep 88.2.؛ قارن: A .Stückelberger ,*Senecas 88.Brief :Über Wert und Unwert der freien* Künste (Heidelberg 1965)؛ انظر أيضاً: Seneca, *Ep. 88.23: hae artes, quas ἐγκυκλίους Graeci,nostr illiberales vocant*.

[٣] Augustine ,*Conf* 3.47. لقد تم النظر إلى عمل شيشرون *Hortensius* كملاحظات لاتينية لعمل aprotreptic لأرسطو.

اللوغوس الإلهيّ الذي هم قريبون منه.[١] وهذا يضيف بعداً جديداً للموقع "الوسيط" للعلوم التمهيديّة كتثقيف "ثانوي".

4 – لماذا لا يتضمّن مصطلح *enkyklios paideia* العلم الأعلى (مثل مصطلح الفنون الحرة*artes liberals*).

هذا يقودنا إلى السؤال المحيِّر: ما هو المعنى الأصلي لمصطلح ***enkyklios***؟ ولماذا لا يشمل هذا المصطلح، الذي إذا ما أضفناه إلى مصطلح ***paideia*** أو "العلوم"، جميع العلوم؟ في وقتنا الحالي يمكن اعتبار شخص ذي تعلّم "موسوعي" شخصاً دون ثغرات في معرفته.[٢] وإذا كنّا نتعامل هنا مع "دائرة"، "حلقة" من الدورات التعليمية، فلماذا ليست هذه الحلقة مغلقة؟ (للمصطلح الأكثر تأخُّراً أي الفنون الحرّة ***artes liberales*** الميزة الغريبة ذاتها. وهو لا يشتمل على أرفع العلوم أيضاً). لقد حاول العالم الهولندي المعروف دي ريجك de Rijk تسليط الضوء على هذه المسألة. وفي دراسة موسعة اقترح أنه مصطلح مشتّق من المثال الأعلى الموسيقي للفيثاغوريين ومن عرف تعليم الأطفال أداء الأغاني والأعمال الكوراليّة.[٣] وفي رأيه، كان يرمز أصلا "للتعليم بشكل عام". مع أنّ غيره طرح أطروحات بديلة.[٤] لكن هناك شيئاً غريباً في النقاش حول أصل مصطلح ***enkyklios paideia***.

---

(١) Sellin, "Hagar und Sara," 76–84 يلاحظ أن هنالك نوع من التشابه هنا مع تمييز بولس بين الطفل المولود بحسب الجسد والطفل المولود بحسب الروح في غلاطية ٤:٢٩.

(٢) :D.A.Russell,"Arts and Sciences in Ancient Education,"GR 36(1989):211: "في حين أنّ الكلمة الحديثة تحمل مضمون الاستيعاب، فالمعنى الدقيق لهذه الكلمة غير مؤكّد".

(٣) L.M. de Rijk, "*Enkyklios paideia*: A Study of Its Original Meaning," *Viv* 3 .(1965): 24–93

(٤) قارن: A.Dihle,"Philosophie—Fachwissenschaft—Allgemeinbildung,"in *Aspects de la philosophi ehellénistique :Neuf exposés suivis de discussions* (ed. I.G. Kiddand H. Flashar; EAC 32;Genève 1986), 185–231; H.Koller,"*Enkyklios paideia*," Glotta 34(1955):174– 189;F. Kühnert ,Allgeme in *bildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin 1961);Marrou, *Histoire de l'éducation*, H.I.Marrou,"Les arts libér aux dans l'Antiquité classique,"in *Arts libéraux et .philosophie au Moyen Âge* (Institut d'Études Médiévales; Montreal 1969), 5–33 انظر أيضاً من تواريخ أسبق: H. I. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*(4th .ed.;Paris 1958), 211–235. عند Marrou, *Histoire de l'éducation*، يدحض مارو منظور ريجك المتعلّق بمفهوم الـ ***enkyklios paideia*** بوصفه تعليماً عادياً للجميع وعن العلاقة مع الفعاليات الكوراليّة. وهو أيضاً يفسّر المصطلح ***enkykliosa*** بمعنى "عادي"، "يومي"، "معياري"، لكنه يطبقه على

وربّما كان سببه نوعاً من الاحترام المتعلّق بالرّق لما يخبرنا به التقليد المكتوب بالأسود على الأبيض وكأنّه لا يرقى إليه الشكّ. هذا شيء يؤثّر بالكلاسيكيين بشكل خاص. لكن أحياناً تبدو معقولية النتائج وكأنّها تؤخذ بعين اعتبار أقل. ويلاحظ الباحثون عادة أنّ وجود المفهوم *paideia enkyklios* لا يمكن أن يكون قد أُثبتَ بشكل مقنع قبل حقبة المشّائين.[١] مع ذلك، يمكن تبيُّنه عند الكتّاب الرواقيّين. من هنا يخلص بعض الباحثين إلى أنّ المفهوم يجب أن يكون مشّائياً. لكن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون مشائياً! لأنّ أرضيّة هذا المصطلح هي فلسفة التّعالي. والمشّائي دعا إلى "نهاية الميتافيزيقا".

من وجهة نظري، يحتوي عمل فيلون على مؤشّرات مهمّة تستحقّ أن ترتبط بالمناقشة وتشير إلى أصله في أعمال أرسطو. ففي المقام الأول، يصف فيلون العلوم التمهيديّة كمسائل يتمّ تعلّمها من خلال معلّمين. على النقيض من ذلك، لا تُحرز الحكمة من خلال الاتّصال مع الآخرين.

ثانيا، يربط فيلون هاجر على نحو متكرّر مع الإدراك الحسّي. والتخصّصات المرتبطة بهاجر موجّهة كلّها إلى واقع الكون. موضوعة أخرى ذات صلة هنا هي أن إبراهيم كان لا يزال كلدانياً، من أتباع الدّين الكوني، عندما أخذ هاجر زوجة له. سارة، من ناحية أخرى، ترمز إلى معرفة العقل، معرفة تَرقَى إلى سويّة مبدأ الكون وإلى المتعالي.[٢] سارة لا ترمز للنشاط العقلانيّ الاستطراديّ المطلوب للتخصّصات. هذه التخصّصات تُفهَم أيضاً، في

مستوى معيّن من الدراسة العلميّة. وبرأيه، فإنّ تمييزاً قد حصل بين "الدراسات العاديّة" و"الفلسفة" للمرّة الأولى عند Aristippus of Cyrene وربما Xenocrates خليفة Speusippusas رئيس الأكاديميّة.

(١) لاحظ مارو في عمله H.I. Marrou, Mousikos an¯er: *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Grenoble 1937), 221 أنه بدا مرجحاً أن Heraclides Ponticus و Xenocrates (frg. 2 Heinze; frgs. 56, 57 M.Isnardi Parente) نادراً ما استخدما المصطلح *enkyklios paideia*. في عمل مارو "Lesarts libéraux," يذكر أيضاً .(Aristippus (in Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 2.79 ووفقاً لهادو I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris 1984),

ترجع الفكرة غالباً إلى كتّاب أقدم. وبرأيه فإنّ شيشرون لم يكن قد استنّ بعد مجموعة الدراسات السبع.

(٢) الإشارة إلى هاجر في *Somn.* 1.240 موجودة أيضاً في سياق نقاش الدرجات المختلفة للتماس مع اللّه الألوهة. فالأنفس التي ابتعدت عن العالم المادّي تحصل على معرفة بوجوده. لكن الأنفس التي ما تزال مقيّدة في المادي فتحتك، بأفضل ما يمكن، مع أحد الملائكة (٢٣٢). وهاجر، كرمز لل*enkyklios paideia*، تصنّف ضمن الشريحة الأدنى. إنّها تفتقد المقدرة الذهنيّة لرؤية العلّة العليا.

افتقارها النسبي للقيمة، من خلال شخص تجاوز مستواها. مثل هذا الشّخص قام باحتكاكٍ مع معرفةٍ من منظومةٍ مختلفة. واكتسب بصيرة في مسائل لا يمكن إدراكها من قبل الحواس. هذه المعرفة الحدسيّة للفكر (*nous*) هي في آنٍ أعلى نوع من المعرفة والمعرفة التي لا يمكن تعلّمها، تسميتها، والتعبير عنها في اللغة. إضافة إلى ذلك، يربط فيلون مراراً العلوم التمهيديّة بواقع الأمور الفرديّة. مع ذلك، فالحكمة ترقَى إلى سويّة الأكوان والشموليّة.

إنّ مفهوم فيلون عن التخصّصات والحكمة ينطوي بالتالي على إبستمولوجيا غير مشّائية. والواقع أنّ فيلون هو أوّل "غنوصي"، بمعنى شخص يتمتع بامتيازات الغنوص gnosis من النوع الذي هو غير قابل للقياس مع معرفة البشر العاديّين.[١] ومن اللافت للنظر، أنّه يدخل أيضاً نوعاً من التمييز الواضح بين الله العلي، المهيمن، وكيان تنفيذي أدنى منه، هو *اللوغوس* أو قوى الله، وهو مماثل للتمييز بين العقل والنفس. فيلون هو أوّل من يمكن اقتفاء أثر مثل هذه النظرية عنده، إلا إذا كان علينا أن نستنتج أنّ التصوّر الجديد لم يكن من عنده بل هو وجهة نظر اقترضت من فيلسوف يوناني أقدم منه.

كلّ هذه العناصر تشكّل الآنَ ندّاً تامّاً للفيلسوف اليونانيّ أرسطو[٢]. إنّه المؤلّف الأول الذي نعرف أنّه استخدم تعبير *logoi enkyklioi*، على الرغم من تباين الآراء على نطاق واسع حول ما الذي يعنيه بهذا على وجه التحديد.[٣] وهو أيضاً أحد الذين استخدموا مصطلح *enkyklios* باعتباره تسمية تقنية تعني الكائنات ما وراء القمريّة في الكون والحركة على نحو خاصّ، وهي العنصر الخامس.

---

[١] قارن: R. McLachlan Wilson, "Philo and Gnosticism," in *The Studia Philonic Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, Volume 5 (ed. D.T. Runia; BJS 287; Atlanta 1993), 84–92; B.A.Pearson,"Philo and Gnosticism,"*ANRW*2.21.1,295–342.

[٢] من أجل تأثير أرسطو على الغنوصيّة عبر مبدئها حول الغنوصية gnōsis الخاصّة، لاهوتها الثنائي، وإنقاصها من قيمة الخالق-الإله؛ انظر: A.P.Bos,"Die Prägung des Gnostizismus durch den Aristotelischen Dualismus," in *Philosophische Religion: Gnosis zwischen Philosophie und Theologie* (ed.P.Koslowski; München 2006), 37–55

[٣] يمكن أن نجد أيضاً المصطلح *exōterikoi logoi* في عمله. انظر A.P. Bos, "*Exôterikoi logoi* and enkyklioi logoi in the *Corpus Aristotelicum* and the origin of the idea of the *enkyklios paideia*," *JHI*50(1989):179–189..

لديه أوراق اعتماد جيّدة، أيضاً، كمؤلّف كان أول من ميّز بين دراسة الواقع الذي يحيط بنا (*enkyklios*) عن طريق عقل استطراديّ بشريّ (*dianoia; anima rationalis*) والمعرفة التي يرغب بها الإنسان بأعمق ما يمكن، معرفة الواقع المتعال "الماوراء". وكان أرسطو أيضاً ذلك الشخص الذي فصل بشكل حادّ بين كلّ فعاليات النفس وفعالية الفكر، التي لا ترتبط بأيّ واقع مادي وتمثّل الإلهي حقّاً في الإنسان. وهذا ما يُعبّر عنه أيضاً عبر الملاحظة العميقة في كتابه ألفا مينور من *الميتافيزيكا Metaphysica*، والتي تقول إنّ الإنسان بالطبيعة مستقبل لما هو أكثر ما يمكن معرفته مثلما أنّ الخفّاش مستقبل لضوء النهار[١]. وبالنسبة للباحثين فإنّ هذه الصورة للخفافيش ترتبط بشكل واضح مع ذروة *أوديسة* هوميروس؛ أي "عودة" أوديسيوس إلى إيثاكا، لمّ الشمل له مع بينيلوبه، وإعدام خاطبي بينيلوبه. يبدأ السفر ٢٤ من الأوديسة بوصفه كيفيّة حمل سيكوبومبوس *Psychopompos* هرمز لأنفس خاطبي بينيلوبه القتلى وكيف أنّ هذه الأنفس تبدو مثل "خفافيش" تصدر صريراً في كهف مظلم.[٢] بالنسبة لأرسطو، الإنسان الدنيويّ هو مخلوق أُرسِل، من خلال أنّه ولِد، إلى المنفى، إلى وضعية عالم سفلي، لكنّه يؤوي دائماً الرغبة لوطن أبٍ حقيقيّ.

رامبرانت، في فكرة عبقريّة، عندما طلب منه الصقلّي أنطونيو روفو رسم صورة للفيلسوف، قدّم أرسطو واقفاً أمام التمثال النصفي لهوميروس. أعتقد أنّه لا يجبُ النظر إلى "السلسلة الذهبيّة" العظيمة التي يرتديها أرسطو في الصورة باعتبارها هدية (أو ليس فقط) من الإسكندر الأكبر. وعلى الرغم من وجود تقليد عريض يقول إنّ أرسطو هو من أدخل الإسكندر في جمال عالم إلياذة هوميروس، لا يوجد سجل لمثل هذه الهدية غير الفلسفيّة لأستاذه. لكنّنا نعرف أنّ أرسطو فسّر بعمق الحكاية اللّعوب حول "السلسلة الذهبيّة" وذلك باعتبارها رمزاً لاعتماد الخليقة الكامل على مبدئها ما بعد الكوني metacosmic.[٣] وبهذه

---

[1] Aristotle ,*Metaph.*A 1,993b9.

[٢] انظر التوسّع الغنوصي في هذا النصّ من قبل النصينيين Naassenes كما يصفه هيبوليتوس ., *Haer.*5.7.30–33.

. لم يجد إلياس 8 Elias ,*Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium* أية عقبات في أن ينسب لأرسطو مقارنة العلوم التعميميّة مع بينلوبه ووصيفاتها، في العلاقة مع الفلسفة.

[٣] قارن: Aristotle.Mot.an.4.699b32–700a6,quoting Homer,Il.8.20–22 , and Theophrastus, Metaphysica 9.5b15–17؛ انظر L. Brisson, Einführung in die Philosophie des Mythos: Antike, Mittelalter und Renaissance (Darmstadt

الطريقة سَمَا أرسطو بهوميروس الشاعر الأعمى إلى مكانة الفيلسوف الرؤيويّ! وهذا مدوّن بالأسود على أبيض من قبل التقليد! ونتيجة لذلك، فإنّ موضوعة "السلسلة العظيمة للكينونة" انتشرت على نطاق واسع.[1] يشارك فيلون أرسطو الإعجاب بهوميروس، والشاهد على ذلك بعضاً من ستين اقتباساً من *الإلياذة* و*الأوديسة*. ويشارك في ملكيّة أرسطو، والتي يعبّر عنها، مثل أرسطو، بمنهج من هوميروس.[2] monarchianism ولابدّ أنّ فيلون استعار فكرة *paideia enkyklios* من حوارات أرسطو المفقودة التي كان يعرفها بشكل جيد للغاية.

1996),53–54;L. Edelstein,"The Golden Chain of Homer," in *Studies in Intellectual History* (ed. G. Boas and H. Cherniss; Baltimore 1953), 48–66; P. Lévêque, *Aurea catena Homeri: Une étude sur l'allégorie grecque* (Paris 1956;repr.1973).Edelstein,"Golden Chain,"51

يقول: "يبدو أنّ هذا المقطع من القرن الخامس ق.م. كانت له أهمّيته عند كل المجازيات"؛ وص. ٥٩: "لقد أسس الأفلاطونيّون الوسطيّون الـ*aurea catena Homeri* كتعبير مجازي عن ميزان الكينونة".

[1] قارن: A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea* (Cambridge, Mass., 1936; repr. 1976)؛ انظر أيضاً: M.L. Kuntz and P.G. Kuntz, eds., *Jacob's Ladder and the Tree of Life: Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being* (New York 1987)

[2] انظر: Philo, *Conf.*170 and Aristotle ,Metaph. Λ 10,1076a4؛ وقارن Philo, *Decal.* 155 (حيث يضع فيلون مملكة monarchia الله مقابل كلّ حكم للأقلّيات oligarchies وحكومات الرعاع ochlocracies). Spec. 1.13–20. إن مفهوم "سلسلة الكينونة" بارز في عمل فيلون، Deo 5 : "الآب فوق السلطات لا يعتمد هو ذاته على أيّ شيء، لكن كلّ شيء يعتمد عليه". انظر: F .Siegert ,*Philon von Alexandrien : Über die Gottes bezeichnung" wohltätig verzehrendes Feuer"* (De Deo): *Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar* (Tübingen 1988); F. Siegert, "The Philonian Fragment *De Deo*: First English Translation," in *The Studia Philonic Annual: Studies in Hellenistic Judaism, Volume 10* (ed.D.T.Runia;BJS 319;Atlanta .1998),5,16

يوسيفوس حول إبراهيم والأمم

مارتن غودمان

قد يبدو الوعد الإلهيُّ لإبراهيم أنّه بسببه ستأتي بركةٌ إلى كلّ العالم نصّاً مثالياً كدليل لليهود الجادّين في عزمهم لكي يشرحوا لغير اليهود تميّز اليهوديّة وظلم الاتّهامات القائلة إنّ اليهود كانوا معادين للعالم الخارجي. لقد اعتبر أمراً مفروغاً منه ذات مرّة فكرة أنّ اليهود كانوا منغمسين في قدر كبير من هذه الاعتذاريّات في أواخر عهد الهيكل الثاني،[١] أمّا الكتابات اليهوديّة اليونانيّة التي اعتادت تحديد هويّتها على أنّها تنتمي إلى هذا النوع الأدبيّ فيمكن النظر إليها الآن على أنّها تضع القرّاء اليهود في اعتبارها،[٢] أو، مثل ادّعاء المؤلّف اليهوديّ الخفيّ للسِّفر الثالث من *نبوءَات سيبلين* بأنّ" شعب الله العظيم ... سيُهدى في الحياة من أجل جميع البشر"، ليقدّم رسالة غامضة جدّاً إلى القرّاء من غير اليهود لهم لالتقاط أي شيء كبير بأيّة حال حول الرّسالة اليهوديّة إلى العالم.[٣] لقد وصف أوسابيوس في القرن الرابع عمل فيلون المدعو *Hypothetica* بأنّه كتابة اعتذاريّة،[٤] لكنّ الصفة المتعلّقة بجنس العمل كانت قد عزيت للعمل ليس من قبل فيلون بل أوسابيوس، الذي كانت الكتابات الاعتذاريّة نوعاً مألوفاً بالنسبة له بسبب جهود المنافحين المسيحيّين عن العقيدة منذ القرن الثاني.[٥] ومن كلّ الكتابات اليهوديّة في القرن الأول، وحدها كتابات يوسيفوس يمكن وضعها بشكل لا لبس فيه ضمن الفئة الاعتذاريّة التي كانت تستهدف القرّاء غير اليهود: ففي كلّ أعماله الموجودة يسلّم جدلاً أنّ بعض قرّائه على الأقل هم من غير اليهود.[٦]

---

(1) E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. and trans. G. Vermes et al. ;4vols.;Edinburgh 1973–1986),3.1:609–616.

(2) V .A. Tcherikover ,"Jewish Apologetic Literature Reconsidered," *Eos 48*(1956):169–193.

(3) *Sib. Or.* 3.194–195; cf. E. Gruen, "Jews, Greeks and Romans in the Third Sibylline Oracle,"in *Jews in the Graeco-Roman World* (ed.M .Goodman;Oxford 1998), 15–36.

(4) Eusebius,Praep.ev.-.-(end),onPhilo'sHypotheticasiveApologiaproJudaeis.

(٥) انظر: M. Goodman, "Josephus' Treatise *Against Apion*," in *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jewsand Christians* (ed. M. Edwards, M. Goodman ,and .S. Price; Oxford 1999), 45–58

(6) P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome :His Life ,His Works ,and Their Importance* Sheffield 1988).

يقدّم *ضدّ أبيون* Contra Apionem مثل خطاب الدفاع في قاعة المحكمة، مستخدماً بمهارة كبيرة تقنيات الخطاب القضائيّ للدفاع عن التقاليد اليهوديّة ضدّ خصومها، أمّا *العاديات* فهي مثال جيد على التاريخ المنافح عن العقيدة.[١] ما الذي يستفيده يوسيفوس، إذن، من تصوير إبراهيم وأهمّيته العالميّة في تك ١٢:١ – ٣ في هذه الأعمال؟

من الواضح أنّ الخيار كان مُتاحاً ليوسيفوس كي يصنع شيئاً كبيراً من أهمّية إبراهيم حين يصل إلى الأمم. كان يعرف أنّ اسم إبراهيم لم يكن مجهولاً في العالم الأوسع، وأنّه كانت لديه سمعته كرجل حكيم من ذوي الخبرة في السّحر والتنجيم وكان معروفاً لدى المثقّفين المحترمين مثل الإسكندر بوليهستور Polyhistor، معلّم شيشرون في منتصف القرن الأول قبل الميلاد.[٢] ومن غير المؤكّد مدى قراءته لأعمال فيلون، لكنّه قد يكون على علم بأنّ فيلون كان قد كتب عن إبراهيم في تفسيره بطريقة مفهومة لغير اليهود، على الرغم من أنّه من غير المعروف كم من غير اليهود درس في الواقع تأمُّلات فيلون الغامضة حولَ الأهمّية العميقة الفلسفيّة والأخلاقيّة للرواية التوراتيّة حول الأب.[٣] يمكن أن يكونَ أكثر إفادة معالجة فيلون لانتقادات الرواية التوراتيّة من داخل المجتمع اليهوديّ، مثل النقد اللاذع الذي يسكب على المستهزئ" الملحد والأثيم" الذي عقابه على سخريّته(بشأن الاقتراح الوارد في النصّ التوراتيّ بأنّ العطيّة الإلهيّة لأبرام ليست غير بداية إضافيّة لتمكينه من تغيير اسمه) سيكون الانتحار المفاجئ وغير المشرّف بوساطة الشنق–[٤] إذا جنح اليهود للسّخرية من هذا الجزء من القصّة، وأكثر من ذلك، الغرباء. وبعكس موسى، الذي يعتقد أنّ الأمم كانت تعرف عنه الكثير(لم يكن كلّ مرغوباً على الإطلاق)[٥]، كان ما يعرفه غير اليهود عن إبراهيم أقلّ بكثير، لكن يوسيفوس كان يعتقد(أو يُزعم أنّه كان يعتقد) أنّ شعب مدينة

---

[١] انظر بشكل خاص التعليق على Contra Apionem by J.M.G. Barclay, Against Apion (vol. 10 of Flavius Josephus: Translation and Commentary; ed. S. Mason; Leiden 2007);

من أجل العاديات؛ انظر: G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts,and Apologetic Historiography* (Leiden 1997)

[٢] حول إبراهيم في مجتمع أوسع؛ انظر: J. S. Siker, "Abraham in Graeco-Roman Paganism," *JSJ* 18 (1987):188–208, and Pieter W. van der Horst in this volume؛ من أجل معرفة يوسيفوس بالإسكندر بوليهستور حول إبراهيم؛ انظر: Josephus, *Ant.* 1.240.

[٣] من أجل فيلون، انظر فوييه ماكيلو في هذا الكتاب.

[4] Philo, *Mut.* 61–62.

[5] J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nashville 1972).

برغموم اعتقد أنّهم كانوا ودّيين مع أسلاف اليهود في عهد إبراهيم،" الذي كان أبا كلّ العبرانيّين"، وأنّ الإسبارطيّين قد أكّدوا في الماضي أنّهم يشتركون في النّسب إلى هذا الأب،[1] والتأكيد على تأثيره الملحوظ على رفاهيّة العالم كان قد بدا فكرة جيّدة، لاسيّما في أجواء روما المعادية لليهود في الثمانينات والتسعينات من القرن الأوّل للميلاد، أي في أعقاب الحرب اليهوديّة بين عامي ٦٦- ٧٠، حين امتلأت المدينة بالنّصب التّذكاريّة التي تصوّر اليهود كأعداء للنظام الرومانيّ،[2] وآراء غير اليهود التي تفشّت والتي عبّر عنها تاسيتوس، بأنّ اليهود كانوا يعارضون كلّ ما يُنظر إليه بنوع من الاعتبار الرفيع من قبل الأمم المتحضّرة[3].

يمكن لنا أن نتوقّع الكثير. فما هو الموجود فعلاً؟ في *ضدّ أبيون*، المثال الأكثر وضوحاً للدّفاع عن العقيدة، الجواب هو: لا شيءَ على الإطلاق. قد لا يفاجئُنا عدم ظهور كثير من الفرص لمناقشة إبراهيم في الجزء الأوّل من العمل، لأنّ الجزء الأكبر هذا يتكوّن من ردودٍ على الهجوم العنيف بحقّ اليهود، وكنّا رأينا أنّ إبراهيم لم يكن موضوع هذا الهجمات، بعكس أجزاء أخرى من التقاليد اليهوديّة،[4] لكنّ ما هو ملفتٌ أكثر الغياب التّام لإبراهيم عن النّصف الثاني من السِّفر الثاني من *ضدّ أبيون*، الذي واصل فيه يوسيفوس هجومه كما وصف التميّز للدّستور اليهوديّ: في كلّ هذا الوصف، المشرّع المبجّل لليهود هو موسى، وليس هنالك تلميح لدور لأيٍّ من الآباء السابقين، بمن فيهم إبراهيم.[5]

يكاد يكون من المستحيل حذف إبراهيم من *العاديات*، التي أخذ فيها يوسيفوس على عاتقه وضع عشرين كتاباً عن التاريخ اليهوديّ من الخلق حتى اندلاع الحرب عام ٦٦م، فيتابع فيها عن كثب الرواية التوراتيّة في الكتب العشرة الأولى،[6] والمساحة المخصّصة لقصّة إبراهيم هي في الواقع معتبرة.[7] يبدو يوسيفوس أنّه لا يجد صعوبة في التلاعب كلّما بدا له ذلك على الأرجح لأنّه أكثر جذباً لقرائه. لذلك، على سبيل المثال، أبعد من

---

(1) Josephus, *Ant.* 14.255(Pergamum); 12.226(from 1Macc 12:20).

(2) F. Millar ,"Last Year in Jerusalem :Monuments of the Jewish War in Rome,"in *Flavius Josephus and Flavian Rome* (ed. J. Ed mondson, S. Mason ,and J. Rives ;Oxford 2005),101–128.

(3) Tacitus, *Hist*. 5.4.1.

(4) انظر المقدّمة للعمل *Against Apion*, Contra Apionem by Barclay.

(5) Josephus , C .Ap 2.151–186.

(6) Bilde ,*Flavius Josephus*, 80–104.

(7) Josephus, *Ant.* 1.149–256.

الحساب تماماً تغيير اسم أبرام إلى إبراهيم الذي فشل في إقناع الناقد تعيس الحظ الذي أزعج فيلون كثيراً.[١] لكن، كما سنرى، فصورة إبراهيم التي اختار يوسيفوس رسمها أقلّ بكثير من صورة شخصيّة ذات أهمّية عالميّة والتي كنّا نتوقعها[٢].

تبدأ قصّة يوسيفوس على نحو واعد. فقد كان إبراهيم ... رجل بذكاء جاهز في كلّ الأمور، مقنع لسامعيه، لا يخطئ في استدلالاته. ومن هنا بدأ يمتلك مفاهيم للفضيلة أكثر شموخاً من الآخرين، فقرّر إصلاح وتغيير فكرة الله التي كانت سائدة عالمياً. (يوسيفوس، *عاديات*، ١. ١٥٤ – ١٥٥).

لقد لوحظ منذ زمن طويل أنّ الاستدلال الذي أدّى به إلى التوحيد كان عدم انتظام الظواهر السماويّة (وليس، كما هو أكثر شيوعاً في الحجج على وجود القوّة الإلهيّة وراء الطبيعة، أي انتظامها)[٣]. مثل هذه الأفكار، كما يقول يوسيفوس ضمناً، هي دليل على فضيلة، لكنّه بدلاً عن ذلك يذهب إلى القول بنوع من الغرابة إنّه بسبب تلك الآراء انتفض الكلدان وغيرهم من شعوب بلاد ما بين النهرين ضدّ إبراهيم، وهو ما أدى،" بالإرادة وبعون الله"، إلى رحيله لكنعان؛[٤] وكان يوسفوس قد أرجع في وقت سابق هجرة إبراهيم ببساطة لأمر من الله،[٥] وإضافة هذه المعلومات حول المعارضة لتوحيد إبراهيم قد تبدو غير مفيدة في عمل يهدف إلى تبيان أنّ اليهود يمكنهم أن يعيشوا بسلام في البيئة متعدّدة الآلهة للإمبراطوريّة الرومانيّة.[٦]

يسعى يوسيفوس لاحقاً إلى تقديم دليل خارجي لقصّة إبراهيم، لكن لا يحقّق الكثير من النجاح عملياً. فهو يستشهد بثلاثة مؤلّفين، ليس لأيٍّ منهم فعالية كبيرة: يوسيفوس يدعي أنّ بيروسوس Berossus "يذكر أبانا إبراهيم دون أن يسميه"، وهو ما قد يشجّع أيضا القارئ المتشكّك على أن يسأل إن كان" إنسان عادل وعظيم متمكن من العلم السماوي"

---

[١] الحذف لاحظه: L. H. Feldman ,*Judaean Antiquities* 1–4(vol. 3of *Flavius Josephus*. Translation and Commentary ;ed .S .Mason ;Leiden 2000),72n594.

[٢] النقاش الذي سيتلو أدين بكثير منه للتفسير التفصيليّ والمثقّف لهذا الجزء من Josephus' *Antiquities* by Feldman ,*Judaean Antiquities* 1–4.

[3] Josephus, *Ant.* 1.156;cf.Feldman, *Judaean Antiquities* 1–4, adloc.

[4] Josephus, *Ant.* 1.157;

[5] (Josephus, *Ant.* 1.154

[6] Sterling ,*Historiography and Self-Definition*

يجبُ أن يُؤخَذ على أنّه إبراهيم بالفعل لمجرّد أنه عاش "بين الكلدانيّين";[1]ويقال إن هيكاتايوس Hecataeus وضع كتاباً عن إبراهيم والذي لا يزال موجوداً(لكن من الملفت للنظر أنّ يوسيفوس لا يذكر شيئا عن ذلك، ربّما لأنّه من شبه المؤكد أنّه كان عملاً يهوديّاً منحولاً)[2]؛ والتأكيدات حول إبراهيم لنيقولا الدّمشقي(الذي عاش، في نهاية الأمر، ليس قبل زمن بعيد، أي في وقت هيرودوس وأوغسطس) على النقيض من السّابق مذكورة، لكن ما يجعل الأمر أكثر إثارة للقلق هو أنّ إبراهيم لا يوصف على أنّه مجرّد أبٍ لليهود بل كملك لدمشق، "غازٍ جاء مع جيش من... أرض الكلدانيّين..."[3]. هذا التقليد القائل إنّ إبراهيم ينتمي أصلا إلى دمشق، حيث" لا يزال يُحتفل باسم أبرام...وتُظهر القرية التي تحمل اسمه دار أبرام"[4]، وهو ما نجده أيضاً عند بومبيوس تروغوس Pompeius Trogus، الذي كان معاصراً لنيقولا (لا يذكره يوسيفوس)، وهكذا فمن الواضح أنّ ذلك كان جزءاً من صورة غير اليهود لإبراهيم (لكنّها مع ذلك لا تقدّم كثيراً من العون ليوسيفوس في دفاعه عن اليهود)[5].

لا يظنّ المرء أنّ باستطاعته الحصول على الكثير من خلال تصوير يوسيفوس لكيفيّة تقدّم إبراهيم إلى نشر الأفكار الرائعة التي وصل إليها على نحو ملفت. فبعد أن فشل في بلاد ما بين النهرين، والتي تمّ طرده منها، كان كلُّ ما فعله في كنعان بناءَ مذبحٍ وتقديمَ قربانٍ إلى الله،[6] وحين، في وقت بعينه، اضطُّر بسبب المجاعة للذهاب إلى مصر لأنَّ المصريّين كانوا في رغد من العيش، لم يكن ذلك لنشر الكلمة بل" للإفادة من فيض ما عندهم والاستماع إلى ما تقوله الكهنة حول آلهتهم على حدّ سواء – ناوياً، إذا وجد مذهبهم أكثر تميّزاً من مذهبه، التوافق معه، أو هدايتهم إلى عقليّة أفضل إذا أثبتت معتقداته أنّها أكثر تفوّقاً"[7]. قد يكون مثل هذا الانفتاح سمة مميّزة لفيلسوف يونانيّ،[8] لكنّه لا يتناسب تماماً مع وصف يوسيفوس

---

(1)Josephus, *Ant.* 1.158
(2) Josephus, *Ant.* 1.159
(3)Josephus, *Ant.* 1.159
(4)Josephus, *Ant.* 1.160
(5)Pompeius Trogus, *apud Justinus,Historiae Phillipicae* 36,*Epitome* 2.1–3.
(6)Josephus, *Ant.* 1.157
(7)Josephus, *Ant.* 1.161
(8) انظر: L. H. Feldman ,"Abraham the Greek Philosopher ," *TAPA* 99(1968):143–156.

السابق لاكتشاف إبراهيم الثوري المتعلق بالله،[1] بل يطرح مزيد من التساؤل حول أهمّية إبراهيم من خلال أفعاله عندما يكتشف أنّ أفكار المصريّين كانت في الواقع "خاملة ولا تتضّمن شيئاً صحيحاً"،[2] نتيجة لما حصل عليه من إعجاب المصريّين بأنّه" رجل بحصافة قصوى، موهوب ليس فقط بتفكيره الراقي بل أيضاً بقدرته على إقناع سامعيه بأيّ موضوع يأخذ على عاتقه تعليمه"[3]. يتوقّع القارئ أن يقال له إنّ الخطوة التالية كانت اهتداء المصريّين إلى التوحيد، لكن ما يتلو ذلك كان عادياً: يقال إنّ إبراهيم قدّمَ لهم ببساطة الحِساب وعلم الفلك.[4] وربّما أنّ يوسيفوس تشجّعَ على هذا الإسفاف من قبل تقليد يهوديّ أقدم منه حول خبرة إبراهيم في هذه المجالات الفكريّة،[5] وربّما من قبل حقيقة واضحة مفادها أنّ المصريّين في الأجيال اللاحقة فشلوا في التخلّي عن تعدّدية الآلهة.

حتى هنا لا شيء يوحي بأنّ شخصيّة إبراهيم احتلّت أدنى أهمّية بمعزل عن حدود التاريخ اليهوديّ البحت. وحين نصل إلى المنظور الأوسع، نجد أنّه لا يتضمّن رسالة إبراهيم كما لا يتضمّن، على نطاق أوسع، البركة الإلهيّة التي جاءت من خلاله، بل من خلال أحفاد من غير اليهود الذين لا يعود نسبهم إلى سارة بل إمّا إلى سريته هاجر أو زوجته الثّانية قطورة. يختار يوسيفوس أن يخبر قرّاءَه أشياء كثيرة عن إسماعيل وذرّية إسماعيل، مبلغاً إياهم أنّ إبراهيم كان واثقاً من أنّ إسماعيل سيصبح أباً لأمم عظيمة،[6] وأنّه كان "مؤسّس عرق ethnos" العرب، الذين جميعهم يختنون أبناءَهم في سنّ الثالثة عشرة لأنّها كانت سنّ إسماعيل حين خُتِن،[7] وأنّ إسماعيل كان له اثنا عشر ابناً، الذين "احتلّوا البلد كلّه من نهر الفرات إلى البحر الأحمر وأسموه بالنبطيّة Nabatene؛ وقد كان أولئك هم الذين أضفوا أسماءهم على الأمّة العربية وقبائلها تشريفاً لفضيلتهم الخاصّة وسمعة إبراهيم"[8]. يستغرب المرء كيف يمكن لهذه الصّورة لإبراهيم كسلفٍ للعرب الأنباط كانت ستعني جذب

---

(1) Josephus, *Ant.* 1.155
(2) Josephus, *Ant.* 1.166
(3) Josephus, *Ant.* 1.167
(4) Josephus, *Ant.* 1.167
(5) Siker, "Abraham, "and Pieter W. vander Horst in this volume.
(6) Josephus, *Ant.* 1.193
(7) Josephus, *Ant.* 1.214
(8) Josephus, *Ant.* 1.221

الإسبارطيّين الذين يقال إنّ اليهود جذبوهم على أرضيّة النسب الإبراهيميّ المشترك[١]؛ ومن الصعب معرفة ما إذا كانت حقيقة أنّ قصّة ملوك العرب الذين ينحدرون من إبراهيم كانت معروفة أيضاً لأبولونيوس مولون[٢]، الذي يصفه يوسيفوس في موضع آخر بأنّه عدوانيٌّ جدّاً حيال اليهود[٣]، كانت سبباً في إدخال أو استبعاد هذا الجانب من تقليد إبراهيم.

لم يقم يوسيفوس بأيّ شيء آخر في بقية *العاديات* من أجل بناء هذه الصّورة "لأبينا" إبراهيم كسلفٍ للعرب أيضاً. وعلى حدّ سواء تُترَك معلّقة في الهواء ادّعاءاته البارزة حول نسل إبراهيم وقطورة، التي تزوّجها إبراهيم بعد موت سارة ودفنها في حبرون.[٤] (مكان الدّفن، الذي صار حين أزف الوقت موضع دفن إبراهيم أيضاً، كان واحداً من التقاليد المعروفة جيداً حول الآباء في زمن يوسيفوس بسبب الصرح الضخم المشاد على القبر، وربما من قِبَل هيرودس الكبير)[٥]. يقال إن قطورة أنجبت ستّة أبناء لإبراهيم، كلّ منهم" قويّ للعمل وسريع للفهم"[٦]. ووفقاً ليوسيفوس، أُرْسل كلّ هؤلاء الأبناء، مع أحفادهم، لتأسيس مستعمرات، ونتيجة لذلك استقرّوا في تروغلوديتيس Troglodytis والعربيّة السعيدة، وحين أزف الوقت، في ليبيا، وهكذا فقد أطلق على بلاد إفريقيا اسم حفيده أوفرس.[٧] وتأكيداً لهذه القصّة يطلب يوسيفوس الدّعم من الكسندر بوليهستر، الذي يقوم يوسيفوس بالاستشهاد من اقتباس له من شخص يدعى أقليمنضدس ملخس "النبيّ".[٨] ويتّفق العلماء المعاصرون بأنّ أقليمنضدس هذا لا بدّ أنّه كان كاتباً يهوديّاً، لكن ليس ثمّة تلميح إلى هذا في اقتباس يوسيفوس لكلماته، والذي يتوقّع من خلاله أن يترك أثراً واضحاً على قرّائه من غير اليهود.[٩] إنّها، عمليّاً، تتويج لصورة يوسيفوس للأب التي تنتهي بمديح

---

[١] انظر الهامش ١٢.

[٢] من أجل أبولونيوس مولون؛ انظر: M. Stern ,Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (3 vols .;Jerusalem 1974–1948),1:148–156.

[3] Josephus, *Ant.* 1.159

[4] Josephus, *Ant.* 1.237-238

[٥] من أجل بناء هيرودوس لنصب تذكاريّة على قبور الآباء في حبرون وفي موقع ممرا؛ انظر: D.W. Roller, *The Building Program of Herod the Great* (Berkeley 1998),162–164, 186–187.

[6] Josephus, *Ant.* 1.238

[7] Josephus, *Ant.* 1.239

[8] Josephus, *Ant.* 1.240-241

[٩] من أجل أقليمنضدس ملخس؛ انظر: C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (4vols.;Chico,Calif.,1983–1996) , 1:245–259.

صغير: " لم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتّى مات إبراهيم، وهو رجل فائقٌ في كلّ فضيلة، الذي تلقى من الله أجر الشرف الذي يستحقّه بسبب حماسته في خدمته "[1].

من الصعب ألّا تشعرَ أنّ وصف يوسيفوس لإبراهيم في *العاديات* كان فرصة ضائعة. لقد كان في بداية مشروعه الطموح، وهنالك أسبابٌ تدفعنا للاعتقاد بأنّه لم يتخيّل بالكامل شكل العمل قبل أن يبدأ الكتابة[2]. وربّما أنّه لم يكن قد قرّر وقتها كيفيّة التعامُل مع قضايا صعبة مثل إبراهيم، وربّما يكون وجدها أكثر سهولة بعد توليفه لملخّص تشريع موسى في الكتاب الرابع من *العاديات*[3]. لكن حقيقة واحدة تظهر وتبدو على الأرجح شبه سلبية – لم يكن باستطاعة يوسيفوس أن يكتب كما كتب لو أنّه توقّع أنّ سمعة إبراهيم كمصدر بركات للعالم كلّه أن تكون معروفة للقرّاء من غير اليهود. وإذا لم يكن باستطاعة يوسيفوس التسليم بذلك جدلاً في ثمانينات القرن الأول الميلادي، فبولس لم يستطع ذلك حين خاطب الطوائف المسيحيّة من غير اليهود قبله ببضعة عقود. إنّ صمت يوسيفوس حول هذا الجانب عند إبراهيم في كتاباته المنافحة عن العقيدة اليهوديّة له من الأهمّية ما يتجاوز كثيراً دراسة يوسيفوس نفسه.

---

[1] Josephus, *Ant.* 1.256

[2] من أجل مناقشة توليفة *عاديات* يوسف وشكلها؛ انظر: S.Mason, "Introduction to the *Judean Antiquities,*" introduction to L.H. Feldman, *Judaean Antiquities* 1–4 (vol.3 of *Flavius Josephus : Translation and Commentary* ;ed .S .Mason ;Leiden 2000),xx–xxii (expressing greater optimism in the coherence of the work than some other (readers

[3] Josephus, *Ant.* 4.196-301

هاجر، إسماعيل، وآل بيت إبراهيم

في *العاديات اليهوديّة* ليوسيفوس

بريجيت فان در لانس

١ – مقدّمة

عندما انتهى فلافيوس يوسيفوس من روايته للتاريخ القديم للشعب اليهوديّ كان قد أمضى لتوّه في روما نحواً من عشرين عاماً.(١) فبعد الثّورة اليهوديّة، رافق طيطس في طريق العودة إلى روما عام ٧١م، وكان قد تمّ توفير السّكن والمعاش والمواطنة الرّومانيّة له من قبل فيسباسيان(*Vita* 423). ولذلك فمن المنطقيّ أن نتوقّع أنّ يوسيفوس لم يكن معتاداً تماماً على العادات والممارسات الرومانيّة فحسب، بل أنّ سياقه الرومانيّ سيكون واضحاً في عمله *عاديات اليهود* وغيره من الأعمال. في حين أنّ العلاقة بين الهيلينيّة واليهوديّة في أعمال يوسيفوس قد دُرسَت على نطاق واسع، فقد تلقّت دراسة السِّياق الرومانيّ عنده درجة أقلّ بكثير من الاهتمام.(٢)

في المناقشة الموجزة لإعادة يوسيفوس لرواية قصّة هاجر وإسماعيل والمقدّمة في هذا البحث، سوف نرى أنّه يقدّم في الواقع رواية باليونانيّة لنصوص مقدّسة يهوديّة، وهو ما نراه بشكل خاص في تصويره للشخصيّات الرئيسة. وتميل أمثلةٌ على الطُّرق التي يعرِضُ بها يوسيفوسُ نسخةً هلنستيّةً من التاريخ اليهوديّ إلى أن تكونَ مصحوبةً بتفسيراتٍ ذرائعيّةٍ بحتةٍ تخلقُ انطباعاً بأنَّ يوسيفوس "هلين" عمداً الكتب المقدّسة اليهوديّة كي يجذب الجمهور(اليهوديّ والرومانيّ واليونانيّ). مع ذلك، وكما يلاحظ سبيلزبوري **Spilsbury**، فمن من المهمِّ أن نضع في أذهاننا أنَّ" أمثلة الهلينة في *العاديات* يجب أن [لا] تؤخذ دائماً على أنّها دعاية... بل إنّها على الأرجح مجرّد تعبيرات أصيلة ليوسيفوس خاصّة بفهمه (المتهلين)

---

(١) أودُّ التعبير عن امتناني للبروفسور برنارد هـ. ستولت، البروفسور آيبرت ج. سي. تيغشيلار، والدكتور مالدن بوبوفيتش على تعليقاتهم القيّمة على نسخة سابقة من هذه المداخلة البحثيّة.

(٢) استثناء مهمّ هو مجموعة المقالات المنشورة في العمل التالي: J. Edmondson ,S .Mason ,and J.Rives ,eds ., *Flavius Josephu sand Flavian Rome* (Oxford 2005).؛ السياق الرومانيّ ليوسيفوس ملاحظ بشكل خاص في نقاشات عمله *ضد أبيون*؛ انظر: J.M.G. Barclay, "Judaism in Roman Dress: Josephus' Tactics in the *Contra Apionem*," in *Internationales Josephus Kolloquium Aarhus* 1999(ed .J. U. Kalms ;Münster 2000), 231–245.

للرّواية التوراتيّة"[1]. هذا البحث، الذي يعقب مناقشة عامّة لتعامل يوسيفوس مع هذه الواقعة، سوف يركّز من ثمّ على عنصرٍ معين والذي يكشف بشكل خاصّ مشاركة يوسيفوس في الأعراف الثقافيّة اليونانيّة-الرومانيّة المعاصرة له، وليس فقط استخدامها ذرائعيّاً. هذا العنصر المعين في السرد- العلاقة بين إسحق وإسماعيل- لم يحظَ إلا بالقليل من الاهتمام، لكنه يبرهن أنّ عدداً من جوانب معالجة يوسيفوس لهذه المسألة يمكن توضيحه من خلال النظر في تبنيه للقوانين والعادات المعاصرة له المتعلّقة بالرّق، التسرّي والميراث. هذا المنظور يكشف عن بعد آخر لإعادة كتابة يوسيفوس لهذه الرواية وتوجّه اهتماماً أكبر لسياقه الرّومانيّ.

٢ – هاجر وإسماعيل في عاديات اليهود

حيث إنّ إعادة كتابة يوسيفوس لهذه الرواية كانت قد تمّت مناقشتها من قبل آخرين،[2] فسوف أقصر تعليقاتي على الخطوط العامّة لأهمّ العناصر من النصّ التي هي على صلة بالجزء الثاني من هذا البحث. يقدّم يوسيفوس الرواية بالعودة إلى نصّ التّكوين ١٥:٢ – ٧ حيث يقال إنّ إبراهيم يشعر بالأسى لأنّه كان لا يزال بلا أولاد فيطمئنه الله (*عاديات* ١ ,١٨٧). وبتقديمه لنسخة مختصرة من التّكوين ١٦:١– ٣، يروي يوسيفوس أنّ سارة، بأمر من الله كما يضيف، تجعل إبراهيم ينام مع وصيفتها هاجر. ثمّ يتناول بالتفصيل ردّ فعل هاجر على حملها (*عاديات*١ ,١٨٨). وفي حين يقتصر وصف التوراة على القول" هانت سيّدتها في عينيها"(تك ١٦:٤)، يؤكّد يوسيفوس إلى حدّ كبير على وقاحة هاجر عبر وصف سلوكها بأنّه ὕβρις [ازدراء]. في الأدب اليونانيّ الكلاسيكيّ، تنطوي ὕβρις على انتهاك للحقّ

[1] P. Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible* (TSA 69;Tübingen 1998),34.

[2] انظر بشكل خاص: J.L. Bailey, "Josephus' Portrayal of the Matriarchs," in *Josephus, Judaism and Christianity* (ed .L .H .Feldmanand G. Hata ;Leiden 1987), 154–179; B .H .Halpern Amaru, "Portraits of Biblical Women in Josephus' *Antiquities*," JJS 39 (1988): 143-170؛ والتعليقات التي قدّمها فيلدمان في طبعة بريل للعمل التالي: Jewish Antiquities: L .H .Feldman ,Judaean Antiquities 1–4(vol. 3 of *Flavius Josephus : Translation and Commentary* ;ed .S .Mason ;Leiden 2000). لقد استخدمت هذه الترجمة مع بعض التحويرات.

الإلهيّ والبشريّ، والتعدّي على ممتلكات الغير التي تتجاوز العالم الذاتيّ.[١] وهذا ما تفعله هاجر في اغتصابها لمكانة سارة في" انتحال أجواء ملكيّة" (βασιλξουσα)، معتقدة أنّ القيادة ستؤول إلى ابنها.[٢] علاوة على ذلك، ύβρις يتبعها دائماً الانتقام (الإلهيّ). وباستخدامه للمفهوم ύβρις، يجعل يوسيفوس عقوبة سارة القاسية لهاجر أكثر قبولاً. كذلك فهو يحذف أيضاً تبكيت سارة لإبراهيم في نصّ التّكوين ١٦:٥، لأنّ هذا لا يتوافق مع تصويره لسارة كزوجة خاضعة. تهرب هاجر ثمّ إلى البرّية (١, ١٨٩)، حيث لا يقول الملاك لها، كما هي الحال في نصّ التّكوين ١٦:٩ بأن تعودَ إلى سيّدتها، بل يحاضر فيها بأنّها كانت مسؤولة عن معاناتها الخاصّة بسبب سلوكها العنيد (αυθάδη) والطائش (αγνώαμονα) وأنّها ينبغي أن تتصرّفَ بقدرٍ أكبرَ من ضبط النفس (σωφροσύνη). إنّ المصطلحات التي يستخدمها يوسيفوس لوصف سلوك هاجر تظهر بانتظام في الأدب اليوناني بخصوص التناقض بين ύβρις وضبط النفس. وضبط النفس هي واحدة من الفضائل وكانت أمثولة واسعة النّطاق في الفلسفة الأخلاقية الهلنستية. هذه الإضافة الأخلاقيّة نمطيّة في نهج يوسيفوس: إنّه يقدّم تاريخاً بيوغرافيّاً، أخلاقيّاً ليستخلص دروساً أخلاقيّة من الفضيلة والرذيلة من خلال تصويره لشخصيّاته الرئيسة.[٣] والمصطلح الذي يستخدمه يظهر أن يوسيفوس يشارك في الافتراضات الأخلاقية الفلسفيّة الشائعة في عصره ويطبق هذه المفاهيم على تفسيره للكتب المقدّسة اليهوديّة.

---

[١] انظر: D. B. Levine, "*Hubris* in Josephus' *Jewish Antiquities* 1-4,"HUCA 64(1993):51–87. يستشهد ليفين بعدد من التعريفات القديمة التي تربط بين ύβρις والخزي (άτιμία). التوراة السبعينية تربط سلوك هاجر بالخزي: إنّها تخزيَ (ήτιμάσθη) سيّدتها: (تك ١٦:٤ من التوراة السبعينيّة). وربّما أنّ هذا حفّز يوسيفوس على إدخال المصطلح ύβρις.

[٢] يمكن أن يكون المصطلح βασιλξουσα تلميحاً إلى اسم المعنى العبري لاسم سارة، أي "أميرة" أو "ملكة". في *العاديات* يتحدّث يوسيفوس عن سارة باعتبارها "ملكتنا (βασιλίδα) ، أم أمتنا" (٥, ٣٦٩). ويؤكّد فيلون أيضاً أن "أميرة" (ἄρχουσα) هو معنى الاسم سارة وذلك في أعماله *Cher.*7;*Migr.*99;*Mut.*77.

[٣] S. Mason, "Introduction to the *Judean Antiquities,*" introduction to L.H. Feldman, *Judaean Antiquities* 1–4 (vol. 3 of *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, ed. S. Mason; Leiden 2000), xxxii. يعتبر مايسون هذه التأكيدات بمثابة صفات مميّزة لعلم التاريخ الرّوماني؛ انظر: S. Mason, "Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the Lines," in *Flavian Rome: Culture, Image, Text* (ed. A.J. Boyle and W.J.Dominik;Leiden 2003),569–573.

يحثّ الملاك هاجر من ثمّ للعودة إلى إبراهيم وسارة، موضّحاً أنّه" إذا عصت الله وذهبت في طريقها أبعد من ذلك، فإنّها ستموت في حين إذا عادت فسوف تكون أمّ الابن الذي سيكون ملك تلك الأرض" (*عاديات* ١, ١٩٠).[١] في هذه الإضافة، يبدو يوسيفوس وكأنّه يعيد صياغة كلام الملاك في واحدة من موضوعاته الرئيسة: أي إنّ طاعة الله تؤدّي إلى السّعادة وعصيانه يؤدّي إلى بليّة.[٢] ثمّ يضيف بأنّ هاجر أطاعت ويشدّد على الطبيعة المتسامحة لإبراهيم وسارة عبر ملاحظته بأنّها نالت غفراناً. وينتهي الجزء الأوّل من قصّة هاجر وإسماعيل إذن بولادة إسماعيل.

في إعادة كتابته للجزء الثاني من الرّواية (تكوين ٢١)، يلطّف يوسيفوس أكثر الصورة التوراتيّة للأم الحاكمة. وفي إضافة على القصّة التوراتيّة، يذكر أنّه قبل ولادة إسحق كانت سارة تدلّل إسماعيل وكأنّه ابنها،" لأنّه كان يُربّى من أجل خلافة الحكم" (عاديات١ , ٢١٥). يقدّم يوسيفوس هنا شرحاً مفصّلاً لدوافع سارة في إبعاد إسماعيل: بدلاً من أن تكون غيّوراً، كما يبدو في اقتراح نصّ التّكوين، يكتب أنّها كانت تخشى على حياة ابنها إسحَق، لأنّ إسماعيل قد يؤذيه بعد وفاة إبراهيم. ولهذا السبب ارتأت سارة أنّه من غير المناسب أن يتربّى (παρατρέφεσται) مع إسحَق، وظلّت من ثمّ تحاول إقناع إبراهيم بأن يُبعدَه مع والدته (١ , ٢١٦). هذا الإصرار من قبل سارة، وهي مهمّة " تتابعها بحماسة"، يحسّن صورة إبراهيم، المتردّد جدّاً في إبعاد هاجر وإسماعيل، أكثر ممّا هي الحال عليه في سفر التّكوين، حيثُ يرفض أولاً ولا يخضع إلّا بعد أن أُعلِمَ بموافقة الله. يصوّر يوسيفوس إبراهيم كإنسان معنيٍّ بالجنس البشريّ عموماً: إنّه يشعر بالأسى بسبب الوحشيّة العامّة التي رآها في فعل إبعاد طفل وامرأة" تعوزهما كلُّ ضروريات الحياة" (١ , ٢١٦ – ٢١٧)[٣].

خلاصة القول، فإنّ يوسيفوس يؤكّد على استكانة سارة وهمومها المتعلّقة بالأمومة وكذلك الهمّ الإنساني عند إبراهيم وطاعة الاثنين لله. يتمّ سرد كلا الجزأين من الرواية من أجل إظهارهما في ضوء أفضل وتسويغ سلوكهما تُجاه هاجر وإسماعيل. وهذا يتوافق مع

---

[١] من أجل حذف يوسيفوس للنبوءة التي تقول إن إسماعيل سيكون يكون رجلاً كحمار الوحش (تك ١٦:١٢)؛ انظر لاحقاً.

[٢] انظر: H .W .Attridge , *The Interpretation of Biblical History in the* Antiquitates Judaicae *of Flavius Josephus* (HDR 7;Cambridge 1976).

[٣] Halpern-Amaru ,"Portraits of Biblical Women,"143–170.

تصويره المثالي لسارة وأمّهات [التوراة] الأخريات عموماً، اللواتي يجري تصويرهنّ على أنّهنّ ممثّلات أمثوليّات للشعب اليهوديّ.[1] وصورة سارة تعمل على تعزيز صورة إبراهيم، الذي يظهر في *عاديات اليهود* كبطل قوميّ، مع التركيز على صفاته كفيلسوف وعالم وقائد، كما قال فيلدمان[2].

وماذا يحدث لإسماعيل؟ يقول يوسيفوس إنّه ينجو، بعون من الله، من الموت من الجوع والعطش (عاديات ١ ,٢١٨ – ٢١٩). تجد هاجر لإسماعيل زوجة مصريّة (١ , ٢٢٠). أقام أولادها الاثنا عشر " في جميع أنحاء البلد الممتدّ من الفرات إلى البحر الإيرتيريّ Erythrean ودعوه [المكان] نبطين Nabatene" (١ , ٢٢١)[3]. وكما هي الحال في ١ , ٢١٤، يربط يوسيفوس العرب بنسل إسماعيل، "مؤسّس عرقهم"[4]. ولكن هذه ليست الإشارة الأخيرة لإسماعيل في *عاديات اليهود*. وما تبقى من هذا البحث سيركّز على العلاقة

---

[1] انظر: Bailey, "Josephus' Portrayal of the Matriarchs," 154–179;Halpern-Amaru,"Portraits of Biblical Women," 143–170؛ حيث يقال إنّ يوسيفوس شكّل سارة وفق حدود الأمثولة الهلنستية للزوجة التقليديّة.

[2] L.H. Feldman, "Abraham the General in Josephus," *in Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandme* l(ed .F .E .Greenspahn ,E.Hilgert , and B.L. Mack; Chico, Calif., 1984), 43–49; L.H. Feldman, "Hellenizations in *Josephus' Jewish Antiquities: The Portrait of Abraham," in Josephus, Judaism and Christianity* (ed. L.H.Feldman and G. Hata ;Leiden 1987),133–153;L.H.Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Berkeley 1998),223–289.

[3] في سفر التكوين يذكر المنحدرون من إسماعيل في تك ٢٥:١٢ وبعد المنحدرين الكثر من إبراهيم عبر قطّورة ٢٥:١ – ٦. بذكره للمنحدرين من إسماعيل بعد روايته المتعلّقة بطرد هاجر وإسماعيل مباشرة، يتبع يوسيفوس مبادئه الأساسيّة الخاصّة بإعادة ترتيب مواد أسفار التوراة الخمسة الأولى، متناولاً من ثمّ إحدى المقولات بنوع من التفصيل قبل أن يتابع إلى الثانية. انظر: L.H. Feldman, "Rearrangement of Pentateuchal Narrative Material in Josephus' *Antiquities* ,Books 1–4," *HUCA* 70(2000):129–152.

[4] في *عادياته* ١ , ٢١٤، يفسّر يوسيفوس عرف الختان المشترك بين العرب واليهود بمعنى الانحدار المشترك من إبراهيم:"ومن ذلك الوقت وإلى الآن يتمسّك اليهود بعرف القيام بالختان بعد بضعة أيام [على ولادة الطفل]. والعرب يقومون بذلك بعد السنة الثالثة عشرة. لأن إسماعيل، مؤسس عرقهم، الذي ولد من سريّة لهابراموس [إبراهيم]، ختن في ذلك الوقت. وفيما يخصّ هذا سأشرح الموضوع برمته بمزيد من الدقّة". هذه المماثلة بين العرب وإسماعيل موجودة أيضاً في سفر *اليوبيل* ٢٠:١٣ وعند أبولونيوس مولون (*apud* Eusebius, *Praep. ev.* 9.9.1–3)؛ من أجل نقاش مفصّل؛ انظر: F. Millar, "Hagar, Ishmael and the Origins of Islam," *JJS* 44 (1993): 23-45

بين ابن الجارية وإسحَق وذلك فيما يتعلّق بما يبدو أنّه تنبؤ ليوسيفوس بصراع مستقبليّ بينهما حول الخلافة على حكم إبراهيم.

٣ – عدم شرعيّة إسماعيل

يوصف يوسيفوس هاجر باعتبارها وصيفة (θεραπαινίζ؛ ١ ,١٨٧)، خادمة (δούλη؛ ١ ,٢١٥) ومحظيّة (παλλακή؛ ١ ,٢١٤). وفي أمثلة أخرى من التوراة لأولاد يولدون من محظيّات أو إماء، يميّز يوسيفوس على الدوام بين هؤلاء الأطفال والأطفال المولودين من زوجة، ويستخدم مصطلح γνήσιος ، الذي يعني "مولوداً بصورة شرعيّة" أو "شرعيّ"[١]. وعلى الرغم من أنّ يوسيفوس لا يستخدم هذا التفريق صراحة في حالتنا، هناك ثلاث حجج والتي تدعم ملاحظتي بأنّ يوسيفوس اعتبر في الواقع إسماعيل طفلاً غير شرعيّ.

أولاً، وكما ذكرت أعلاه، ففي كلّ الإشارت الأخرى للأطفال المولودين من محظيّات أو إماء، فإنّ يوسيفوس يميّزهم عن بقيّة الأطفال الذين يطلق عليهم اسم "شرعيّين". على سبيل المثال، في تعداده لأبناء يعقوب (*عاديات* ١ ,٣٤٤؛ راجع تك ٣٥:٢٢ – ٢٦)، يبدأ يوسيفوس قائلا:" ثمانية من هؤلاء شرعيّون"، وهم الأولاد المولودون من زوجتَيه ليئة وراحيل، ثم يورد قائمة بأربعة أطفال ولدوا من وصيفات (θεραπαινίζ). الصفة ذاتها γνήσιος موجودة لأبناء ناحور أخي إبراهيم (*عاديات* ١ ,١٥٣)، الملك داود (٧ ,٧٠)، وأولاد جدعون الشرعيّين السبعون (٥ ,٢٣٣). أمّا في حالة إسحَق وإسماعيل، فلا نجد عند يوسيفوس مثل هذا التمييز.

ثانياً، يتجنّب يوسيفوس الإشارة الصّريحة إلى إسماعيل كابن لإبراهيم. وفي حين يتحدّث سفر التّكوين عن إسماعيل كابن لإبراهيم في العديد من المرّات، يغفل يوسيفوس هذا أو يصف علاقتهما بشكل غير مباشر، كما يمكننا أن نرى في *العاديات* ١ ,١٩١. وفي حين يقول نصّ التّكوين ١٦:١٥ صراحة إنّ إسماعيل هو ابن لإبراهيم، يتجنّب يوسيفوس ذلك من خلال الحديث عن "المذكور آنفاً" (ο προειρημένοζ)[٢]. مثالٌ آخر يتعلّق بمقطع

[١] قارن: *عاديات* ١ ,١٣٥ ، ٣٤٤؛ ٢ ,٥؛ ٥ ,٢٣٣؛ ٧ ,٧٠.

[٢] لا يتّضح هذا مباشرة من أهمّ الترجمات للعاديات اليهوديّة التي قام بها Thackeray (١٩٢٦)، Whiston (١٩٨٧) و Feldman (١٩٩٩)، الذين قرؤوا جميعاً "الابن المذكور آنفاً".

شهدناه من قبل هو (١ , ٢١٦). فعندما يتحدّث يوسيفوس عن قلق إبراهيم الإنسانيّ العام على الطفل والمرأة، يبدو أنّه قادر على حذف السبب التوراتيّ: أي" فساءَ هذا الكلام جدّاً في عيني إبراهيم بسبب ابنه"(تك ٢١:١١)[١].

ثالثاً، في مقدّمته لقصّة ذبيحة إسحَق، يشير يوسيفوس إلى إسحَق باعتباره الابن الوحيد (*عاديات* ١ , ٢٢٢). وعلى الرغم من أنّ المصطلح الذي يستخدمه، μονογενής ، يعني أيضاً" الفريد من نوعه"، فيوسيفوس لم يستخدمه بهذا المعنى قطّ.[٢] علاوة على ذلك، كان بإمكانه أنّ يختار اتّباع النصّ في السبعينيّة، الذي يطلق على إسحَق اسم "الحبيب" (τὸν ἀγαπητόν؛ تك سبعينيّة ٢: ٢٢)[في نصّ تك النسخة الكاثوليكيّة: الذي تحبّه – مترجم]. بدلاً عن ذلك، فوصف يوسيفوس يشبه وصف النصّ الماسورتي القائل "وحيدك" (יחידך). ويبدو أنّ ذلك يشكّل مشكلة بالنسبة لمترجمي التّكوين اللاحقين. ففي حين أنّ ἀγαπητόν إذا ما أضيف إليها "ابن" يمكن أن تعني الولد الوحيد، الفريد من نوعه، كان يمكن أن يكون وسيلة لتجنُّبِ الإشارة إلى إسحَق بحدّ ذاته.[٣] ووصف إسحَق كابن وحيد نجده أيضاً 4 Q 2252 I, 11. هنا، مع ذلك، يتمّ حذف قصّة إسماعيل بين الآية ١٥ من سفر التّكوين وذبيحة إسحَق بالكامل. من خلال إعادة بناء كهذه، يصبح إسحَق في الواقع الولد الوحيد.[٤] وعلى ما يبدو، لا توجد مشكلة عند يوسيفوس في الإشارة إلى إسحَق باعتباره الابن الوحيد.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ يوسيفوس يشير إلى فرق في الوضع القانوني بين إسماعيل وإسحَق. فهذا الأخير هو وحده الابن *الشرعيّ* لإبراهيم لأنّ إسماعيل ولد من

---

[١] انظر أيضاً: عاديات ١ , ١٩١، ٢١٤، ٢١٦. استثناء محتمل ربّما يكون ١ , ٢١٥، حيث يتحدّث يوسيفوس عن إبراهيم "كأب *لهم*"
(Τοῦ πατρὸςααὐτοῖς)، مع أنّ إسماعيل لا يزال غير معيّن كابن لإبراهيم.

[٢] هنالك ثلاثة أمثلة أخرى على μονογενής في أعمال يوسيفوس. في العاديات ٢ , ١٨١ يشير إلى ابن دانيال الوحيد، المسمّى حوشيم؛ في ٥ , ٢٦٤ يشير إلى ابنة يفتاح الوحيدة (قارن: قض ١١:٣٤؛ إن كلاً من الكلمة العبريّة יחחדה واليونانية μονογενής إنّها تشيران إلى أنّ هنالك ابنة وحيدة). أخيراً، في العاديات ٢٠ , ٢٠ تشير μονογενής إلى إيزاتيس، الذي لم يكن ولداً وحيداً. لكن في هذه الحالة تتمّ إضافة ὡς إلى الاسم فيصبح المعنى: لقد أحبّ مونوبازوس ابنه إيزاتيس "كما لو أنّه كان ابنه الوحيد".

[3] C.H.Turner,"ο υιος μου ο αγαπητος," *JTS*27(1926):113–129.

[٤] انظر أيضاً: B. Halpern-Amaru ,"A Note on Isaac as First-Born in *Jubilees* and Only Son in 4Q225,"*DSD*13(2006):113–129.

سرية. وهذا التمييز بين الأطفال الشرعيّين والأطفال المولودين من سراري غير موجود في التوراة العبريّة ولا في السبعينيّة. ومن الأرجح أنّ إدخال يوسيفوس لهذا التمييز ليس إلّا تعبيراً عن تبنّيه لقانون أسرةٍ معاصرٍ له.[1] ففي التشريعَين اليونانيّ الهيلينيّ والرومانيّ على حدٍّ سواء، اعتبر أطفال السراري غير شرعيّين. يحقّ لهؤلاء الأطفال أن يرثوا من خلال عائلة والدتهم، لكن لا يحقُّ لهم المطالبة بأملاك والدهم. ومعظم الرجال الرّومان كانت لهم علاقات جنسيّة مع محظيّات، وربّما كانوا يفعلون ذلك لتجنّب الذرّية الشرعيّة وما ينتج عن ذلك من مطالبات إضافية بممتلكاتهم. ولم يكن الحلّ لمشكلة عدم الإنجاب يكمن في التسرّي، بل في الطّلاق أو التبنّي.[2]

علاوة على ذلك، فقد فرضت قوانين الزواج الرومانية أنّ الرجل الحرّ لا يستطيع الزواج بأَمَة شرعياً، في حين يسمح له بالاتّصال الجنسيّ معها. ويُحرّم يوسيفوس أيضاً زواج الرجل الحرّ من الرقيق، متبايناً في هذا الصدد مع قوانين الزواج في الكتاب المقدّس (*عاديات* ٤, ٢٢٤). وحقيقة أنّ يوسيفوس يجعل هذا الجانب القانونيّ للنصّ التوراتي يتواءَم مع الأعراف المعاصرة له تظهر أنّه من الممكن على الأقل أنّه سوف يفعل الشيء نفسه في الحالات الأخرى. كذلك فهو يقدّم تفسيراً لحذفه الصّيغة التي تستخدم لوصف التغيير في وضع هاجر في التّكوين ١٦:٣. وكما هو واضح من التوراة العبريّة، فإذا بقيت الزوجة عاقراً تستطيع أن تعطي خادمتها أو أَمَتها لزوجها كزوجة له (נתן אשה)[3]. وفي إعادة صياغته لهذا القسم، يهمل يوسيفوس عبارة التوراة التي تقول إنّ سارة أعطَت هاجر لزوجها كزوجة، لأنّه

---

[1] لقد اخترت أن استخدم مصطلح الشرع المعاصر له في هذه الحالة وليس الشرع الروماني على وجه الخصوص، لأنّه من الصعب للغاية تحديد ما إذا كانت المادّة التشريعيّة رومانيّة حصراً أو أنّها أكثر اتّساعاً من ذلك. فقد تبنَى الرومان عدّة سمات من منظومة التشريع اليونانيّة-الهلينيّة. إضافة إلى ما سبق، فالأعراف الرومانيّة التشريعيّة كانت منتشرة على نطاق واسع في مجمل الأقاليم، لكن كان ثمّة تنويعات محليّة عبر الإمبراطوريّة. ومن المخطوطات التي وجدت في أرشيف باباثا – مجموعة وثائق وضعت في كهفٍ للرسائل من أيام ثورة بار كوخبا – يتّضح لنا أنّ الشرع الروماني كان مطبّقاً في جزيرة العرب كما أنّ اليهود كانوا قد استخدموا أعرافاً وشرائع غريبة إضافة إلى تلك الخاصّة بهم أيضاً (انظر: Johnston, *Roman Law in Context* [Cambridge 1999], 9–11)؛ من أجل مُعضلة تحديد هويّة أعراف تشريعيّة بعينها على أنّها إمّا رومانيّة، أو هلينيّة، أو يهوديّة؛ انظر: R. Katzoff and D. Schaps, eds., *Law in the Documents of the Judaean Desert* (JSJSup 96; Leiden 2005).

[2] R. Friedl, "Konkubinat," RAC 21:418, 425; C. Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford 2005), 192–195; P. Trams, "Kinderlosigkeit," RAC 20:950–951.

[3] قارن: تك ٢٩:٢٨؛ ٣٠:٤،٩؛ ٣٤:١٢؛ ٤١:٤٥.

بمنظوره فإنّ زواجاً كهذا لن يكون ممكناً.[1] كذلك فهو يبدّل نصّ التّكوين ١٦ :٢ الذي يقول إنّ الأولاد الذين ستحبل بهم هاجر كانوا سيعتبرون أولاد سارة، بقول أكثر حياداً مفاده" أنّ إبراهيم سينجب أطفالاً منها" (*عاديات* ١ , ١٨٧).

مع ذلك، يبدو أنّ يوسيفوس لديه مشكلة: ففي الشّرع الرومانيّ، كما رأينا للتو، لا يعتبر الأطفال الذين يولدون لمحظيّات أفراداً شرعيّين لربّ الأسرة ومن ثمّ لا يستطيعون أن يرثوا. وفي هذا السِّياق، لا معنى بالفعل لاستخدام سرية لحلِّ مشكلة عدم الإنجاب، كما يحدث في تكوين ١٦. ورغبة يوسيفوس في إعادة رواية القصّة التوراتيّة تتعارض من ثمّ مع القيم المعاصرة له. ويفسّر هذا التعارض بسهولة حقيقة أنّ يوسيفوس في هذه الحالة يلمّح فقط إلى التمييز بين الأطفال الشرعيّين والأطفال المولودين من السراري، تمييز يوضّحه في جميع الحالات المماثلة.

٤- أبناء قطّورة

جانب آخر من جوانب العلاقة بين إسحَق وإسماعيل ،ولاسيّما طرد إسماعيل، يظهر إلى النور عندما نُدخِلُ أولاداً آخرين لإبراهيم في مناقشتنا: الأبناء الذين أنجبهم من قطّورة، التي تزوج منها بعد موت سارة (تكوين ٢٥ :١؛ *عاديات* ١ , ٢٣٨ – ٢٣٩). فيوسيفوس على ما يبدو يعتبر هذا الزواج شرعياً (بعكس سفر التّكوين لا يشير إلى قطّورة كسريّة) وليس هناك ما يدلّ على أنّه فكّر بأبنائهما على أنّهم غير شرعيّين. مع ذلك، فهم يشاركون إسماعيل في مصيره.

سفر التّكوين ٢٥ :١ وعاد إبراهيم فأخذ زوجةً اسمها قطّورة. ٢ فولدت له زمران ويقشان ومدان ومدين ويشباق وشوحاً. ٣ وولد يقشان شبأ وددان، وبنو ددان هم	*عاديات* ١ ,٢٣٨ وتزوج لاحقاً قطورة (γαμεῖ)، **ومنها ولد له ستة أولاد، أقوياء في العمل وأذكياء في الفهم: زمبرانس، إيازاريس، مادانيس، مادیانیس، لوزوباكوس، وساوس. وولد أولاد لهؤلاء أيضاً.** من ساوس ولد ساباكينس ودادانيس؛ ومن الأخير لاتوسيموس، أسوريس،

[1] انظر أيضاً: *عاديات* ١ , ٣٠٥ مع تك ٣٠ :٣ – ٤.

الأشوريم واللطوشيم واللؤميم. ٤ وبنو مدين هم عيفة وعفر وحنوك وأبيداع وألداعة. جميع هؤلاء هم بنو قطّورة. ٥ وأعطى إبراهيم كلّ ما له لإسحَق. ٦ ولبني السراري التي لإبراهيم وهب إبراهيم هبات، وصرفهم، وهو على قيد الحياة، بعيداً عن إسحَق ابنه، شرقاً إلى أرض المشرق.	ولاووريس. ومن مادانيس، إيباس، إيوفرين، أنوخوس، إيبيداس، وإلداس. **٢٣٩ سعى إبراهيم إلى حملات استيطان (αποικιων στόλους μηχανάται) لكل هؤلاء الأبناء والأحفاد فوضعوا أيديهم على تروغلودتيس troglodítis والعربية السعيدة التي تمتد إلى بحر إريتريا** [...].[1]

في *عاديات* ١, ٢٣٩، يخبرنا يوسيفوس بأنّ إبراهيم "سعى إلى حملات استيطان لكلّ هؤلاء الأبناء والأحفاد فوضعوا أيديهم على تروغلودتيس troglodítis والعربيّة السعيدة التي تمتدّ إلى بحر إريتريا". وهذه إعادة كتابة مهمّة جدّاً لنصّ التّكوين ٢٥:٥ – ٦ ، مع التعبير الأصلي الذي يقول إنّ إبراهيم أعطى كلّ ما عنده لإسحَق، في حين قدّم لأبناء السراري هدايا وصرفهم بعيداً عن إسحَق ابنه،" إلى أرض المشرق".[2] في سفر التّكوين، يتمّ إبعاد هؤلاء الأبناء الآخرين لضمان أنّ إسحَق سوف يكون الوريث الوحيد. لكن يوسيفوس يغفل كلّ إشارة إلى إسحَق، ولا يقدّم لنا تفسيراً آخر لسبب إبعاد إبراهيم لأبنائه الآخرين كي يؤسّسوا مستعمرات. إضافة إلى ذلك نجد أنّه في حين يعطي التّكوين تسمية جغرافية غامضة – المشرق – يقدّم يوسيفوس موقعاً أكثر دقّة: وضع أبناء قطّورة أيديهم على

(١) الكلمات الإضافية على النص التوراتي موجودة بأحرف غامقة.

(٢) إن عرف تخلّي المرء عن أملاكه قبل موته يشهد عليه العديد من البرديات الموجودة في الصحراء اليهوديّة وكانت تعطي حقّ الانتفاع من الأملاك بعد التخويل مباشرة، وذلك مقابل التوريث بعد الموت postmortem. انظر: Y .Rivlin ,"Gift and Inheritance Laws in the Judaean Desert,"in *Law in the Documents of the Judaean Desert* (ed. R .Katzoff and D. Schaps ;JSJSup .(96;Leiden 2005

تروغلودتيس trogloditis، وهي الجزء العربي من البحر الأحمر، وعلى جزء من العربية السعيدة، وهو الجنوب الغربي من ساحل شبه الجزيرة العربية.

إن الكلمات التي يصف بها يوسيفوس إبعاد أولاد قطّورة تبدو موحية للغاية: فإبراهيم حضّر أو أطلق حملات لإقامة مستوطنات (αποικιων στόλους μηχανάται). وهذا يعطي الانطباع بوجود قرار استراتيجيٍّ، مدروسٍ للغاية. وهذا على صلة بمناقشتنا لقصّة هاجر وإسماعيل، حيث يستخدم يوسيفوس الكلمة الدقيقة نفسها لوصف "طرد" هاجر وإسماعيل في *العاديات* ١, ٢١٦. فهو يكتب هنا أنّ سارة أقنعت إبراهيم بإبعاد إسماعيل مع والدته إلى مستعمرة(εἴς αποικιων ἐκπέμπεῖ). في السِّفر الثاني من *عاديات اليهود*، ٢, ٢١٣، ثمّة تأكيد على علاقةٍ بارزة ومدروسة بين إعادة موضعة أولاد إبراهيم جميعاً، حيث يقال إنّ إبراهيم " ورّث (καταλιπεῖν) لإسماعيل وذرّيته أرض العرب، وتروغلوديتس Troglodítis لأبنائه من قطُّورة، ولإسحَق، كنعان"، وأشار إلى أنّ إبراهيم الذي كان قد انطلق وحده من بلاد ما بين النهرين إلى كنعان، كان مباركاً على حدّ سواء في النواحي الأخرى، وفي حقيقة أنّ زوجته، التي كانت سابقاً عقيماً، وبعد ذلك، وفقاً لإرادته، صارت خصبة، وأنه أنجب أبناءً ورّث (καταλιπεῖν) لإسماعيل وذرّيته أرض العرب، وتروغلوديتس Trogloditi لأبنائه من قطّورة، ولإسحَق، كنعان. (يوسيفوس، *عاديات* ٢, ٢١٣).

قد نجد مفتاحاً لفهم السبب بأنّ هذا سيكون ضرورياً وفق المعنى المحدّد لمصطلح αποικιξω. إنّ إنشاء مستعمرات هو وسيلة لتجنّب الصّراعات الداخليّة، التي يمكن أن تنشأ، على سبيل المثال، في حالات الاكتظاظ السكاني. وعلى سبيل المثال، ففي *عاديات* ١, ١١٠، يأمر الله أبناء نوح بإقامة مستعمرات بسبب عددهم الضخم، "بحيث لا ينخرطون في حرب أهليّة مع بعضهم بعضاً". ويوسيفوس يعطينا انطباعاً بأنّ كلاً من إسماعيل وأبناء قطورة أُبعدوا لتجنُّب الصّراع، الذي قد ينطوي عليه ميراث إبراهيم. وجود رباط الأصل المشترك بين أبناء قطّورة وإسماعيل وإسحَق يقدّم تفسيراً معقولاً لإغفال يوسيفوس للنبوءة في التكوين ١٦:١٢ بأنّ إسماعيل " يكون رجلاً كحمار الوحش، ويعيش في مواجهة جميع أخوته [في النصّ الإنكليزيّ؛ يقال: جميع أقاربه]" [النصّ من الترجمة المشتركة

للكتاب المقدّس – المترجم]، أي ، مع إخوته. والسبب في إبعاد ذرّية إبراهيم على وجه التحديد هو لتجنُّب هذه الصّراعات![1]

التعبير المتصّل بتأسيس المستعمرات في *العاديات* ٢,٢١٣ هو καταλείπω ("يورّث"). وغالباً ما تُستخدم هذه الكلمة في سياق الميراث بمعنى " أن يُترَكَ أحدٌ ما أو أن يعطي بوصيّة بعد وفاته ".[2] وهكذا، كنوع من شهادة أو ترتيب للميراث، يجعل يوسيفوس إبراهيم يقسّم المنطقة بين ذرّيته، وهو ما يخلق الانطباع بأنّ أراضي العربية، تروغلوديتيس Trogloditis وكنعان كانت حصصاً متساوية.

مع وضع مسألة الميراث هذه في الاعتبار، فإنّه من اللافت أنّ يوسيفوس يغفل الملاحظات الكتابيّة التي تنسب إلى إسحَق وحده الحقّ في الميراث، كما رأينا في إعادة كتابته لنصّ تك ٢٥:٥ – ٦ (في *العاديات* ١,٢٣٩). وبالمثل، ففي وصفه لدوافع سارة لإبعاد هاجر وإسماعيل (١,٢١٥)، يُغفل حكم سارة القاسي:" فابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحَق" (تك ٢١:١٠). ومع ذلك، فإنّه يتوضّح في *العاديات* ١,٢٣٥,٢٥٥ أنّ إسحَق هو من يمتلك حقّ البكورية بحسب يوسيفوس..في هذا المقطع، يرسل إبراهيم أحد الخدم للبحث عن زوجة لإسحَق. ويتوسّع يوسيفوس في الخطاب الذي يوجهه الخادم لعائلة رفقة في محاولة لإقناعهم بأن يسمحوا لإسحَق بالزواج من رفقة.

تك ٢٤:٣٦: وولدت له سارة امرأته ابناً بعدما شاخت، فأعطاه سيدي جميع ما يملك.	عاديات ١,٢٥٣:١: وهذا الشخص، من ثمّ، أرسلني إليكم لأطلب أن آخذ هذه المرأة في الزواج لابنه، الذي هو ابنه الشرعي (γνήσιος) والذي تمّت تربيته كي يرث كلّ شيء (μόνος ἐπί τοῖς πᾶσι τεθραμμένος).

[1] لا يستثني هذا تفسير فيلدمان لحذف يوسيفوس لهذه النبوءة، والذي يقول فيه إن يوسيفوس يرغب بتجنب الهجوم على غير اليهود ومن ثم ترك هذا التعليق غير المرغوب بشأن جدّ العرب (Feldman, *Judaean Antiquities* 1–4,71n591).

[2] قارن *عاديات* ١٧,١٨٨، ٢٤٤، ٣٢٢، BJ ٢,٩٨، ٩٨، ٩٩، من أجل الجمع بين καταλείπω و διαθήκη (عهد)

١ .٢٥٥ وتزوجها إسحَق، وصار العقار ملك يديه -(τῶν πραγμάτων εἰς αὐτὸ ν ἀφικομένων) لأنّ الأبناء من قطّورة غادروا إلى مستعمراتهم (εἰς τὰς ἀποικίας (ἐξεληλύθεισαν.	

تمّ تسمية إسحَق كابن شرعي (γνήσιος) في ١ .٢٥٣، وعلاوة على ذلك، يقال إنّه قد تمّت تربيته كي يرث كلّ شيء وحدَه (μόνος ἐπί τοῖς πᾶσι τεθραμμένος). وعلاوة على ذلك ففي ١ .٢٥٥، يقول يوسيفوس إنّه عندما تزوج إسحَق رفقة، صار العقار ملك يديه، حيث غادر أبناء قطّورة إلى مستعمراتهم(εἰς τὰς ἀποικίας ἐξεληλύθεισαν). ويبدو أنّ القسم الأول يلمّح إلى إسماعيل. وبالمقارنة مع إسحَق، فهو لم يكن شرعياً، وكان قد تمّ إبعاده، كما رأينا، لأنّ سارة لم ترَ أنّه من المناسب لإسحَق أن يتربّى معه (عاديات ١,٢١٥؛ يستخدم يوسيفوس الفعل ذاته παρατρέφεσται). والقسم الثاني يوضّح بشكل خاصّ أنّ يوسيفوس يقدّم قصّة هاجر وإسماعيل ضمن إطار الميراث ومسألة خلافة إبراهيم. أمّا سبب أنّ العقار صار بين يديّ إسحَق فذلك لأنّ أبناء قطّورة كانوا قد غادروا بالفعل، ومن ثمّ لم يعد لهم أيّة مطالب بالعقار. ومن أجل وضع هذا القول في هذه المرحلة، كان على يوسيفوس إعادة ترتيب النظام التوراتيّ. فبينما يحكي سفر التّكوين أولاً عن زواج إسحق ورفقة في تك ٢٤ ومن ثمّ يذكر أبناء قطّورة في تك ٢٥، يعكس يوسيفوس هذا التّرتيب، فيجعل أبناء قطّورة يغادرون حتى يكون لإسحَق حقوق المطالبة الكاملة بالممتلكات حين يتزوّج.

هذا يظهر كم من الجهد بذل يوسيفوس من أجل إعطاء الانطباع بأنّ عملية خلافة حكم إبراهيم سارت كما ينبغي.[1] وفي سفر التّكوين، فحقيقة أنّ الله يقول إنّه سيواصل عهده مع إسحَق ربّما قدّمت سبباً كافياً لاستبعاد غيره من الأولاد. مع ذلك، فلأنّ

---

[1] الانطباع بأنّ يوسيفوس مشغول بخلافة إبراهيم تعزّزه واقعة أنّ إبراهيم تبنّى لوط في *العاديات* ١,١٥٤ لأنّه كان يفتقد الابن الشرعي. انظر مساهمة فيلدمان في هذه المسألة، والذي يوحي أنّ يوسيفوس ربّما" استوحى من عرفٍ معروف له من الشرع الرومانيّ"(Feldman, *Judaean Antiquities* 1–4,55n494).

يوسيفوس يتجنُّب باستمرار الإشارة إلى العهد، عليه أن يجدَ طريقةً أخرى لتسويغ أن يكونَ إسحَق خلفاً وحيداً لإبراهيم.[1] ويربط فيلدمان بين حذف يوسيفوس لنصّ التكوين ٢٥:٥ – ٦ الذي يتحدّث عن توزيع أملاك إبراهيم، وبين ميله للتأكيد على العدالة باعتبارها واحدة من الصفات الرّئيسة عند إبراهيم.[2] ومن المؤكّد أنّ يوسيفوس يريد تجنّب الانطباع بأنّ إبراهيم كان يعامل أولاده معاملة غير متكافئة، لكنّ السبب في اهتمام يوسيفوس الكبير بالميراث السليم يمكن العثور عليه مرّة أخرى في تبنّيه للقانون الرومانيّ. وقد كان لربّ الأسرة *pater familias* الرومانيّ مطلَقُ الحرّية في حرمان بعض أولاده، وإن لم يكن ذلك مقبولاً اجتماعيّاً بسهولة إلاّ إذا كانت هناك أسباب وجيهة جداً. وعلاوة على ذلك، إذا لم يحرم الأطفال من الإرث بشكل رسميّ وصريح في الوصيّة، يمكن لهم أن يشكّكوا في الوصيّة والحصّة المستحقّة لهم إذا مات والدهم بلا وصيّة. في تلك الحالة يكون للأولاد حقوق متساوية في العقار.[3] ومن الحوافز المُهمّة لكتابة وصيّة يمكن أن يكون من ثمّ الرغبة في التعامل غير المتكافئ مع الأولاد، مثل تجنُّب تفتيت العقار.[4] وإذا ما كان على يوسيفوس أن يضع هذه الممارسات القانونيّة في اعتباره، لن يكون باستطاعته أن يحرم أولاد إبراهيم الآخرين من الميراث ببساطة، لأنّ هذا من شأنه أن يبدو غير عادل قرائه الرّومان، وبالنظر لوضعه الرومانيّ الخاص، فربّما يكون ذلك أيضاً له هو ذاته. ومن أجل تمكين إسحَق من أن يرِثَ كنعان، يدخل لإبراهيم "وصيّة"، تعطى فيها العربية لإسماعيل، تروغلوديت Troglodit لأبناء قطّورة وكنعان لإسحَق (*عاديات* ٢١٣ , ٢) .وبهذه الطريقة، يضمن ميراث إسحق لكنعان، وهو وضع لن يكون كذلك لو كان إبراهيم قد مات بلا وصيّة. وفي الوقت نفسه، يتجنّب يوسيفوس الانطباع بأنّ إبراهيم كان يعامل أولاده على نحو غير متكافئ، حيث تقدّم هذه الأراضي كحصص متساوية.[5]

---

[1] من أجل الافتقاد إلى لغة عرفية عند يوسيفوس؛ انظر: B.Halpern-Amaru,*Rewriting the Bible: Land and Covenant in Postbiblical Jewish Literature* (Valley Forge, Pa., 1994), .95-115

[2]Feldman, *Josephus's Interpretation*, 239.

[3]J. A. Crook, *Law and Life of Rome* (London 1967),122

[4]Johnston ,*Roman Law in Context*, 52.

[5] اعتراض ممكن على هذا التفسير يمكن أن يتضمّن أنّ يوسيفوس لم يكن ليدخل إسماعيل بأيّة حال، كونه لم يخوّل آلياً بوراثة إبراهيم لأنّه ابن جارية. وبما أنّ إسماعيل غائب عن نصّ *العاديات* ١ , ٢٥٣، ٢٥٥، يبدو أنّه لم يكن من الضروري بالفعل ذكر إسماعيل صراحة في نقاش إرث إبراهيم. وواقعة أن يوسيفوس لم يدخل إسماعيل

حتّى الآن لا يفسّر هذا سبب اختيار يوسيفوس لأن يقدّمَ الميراث بلغة حركة *الاستيطان*. وقد وضعت بعض الاقتراحات بشأن خلفية هذا التعبير. فتربط هالبرن- أمارو موضوعة الاستيطان في *العاديات* ٢,٢١٣ مع إغفال يوسيفوس للمفهوم التوراتي حول أرض الميعاد وسياقه الموروث. وكما تقول هالبرن-أمارو، فإنّ إبراهيم وليس الله هو الذي يمنح الأراضي لأولاده. فتقول إنّ استخدام يوسيفوس لمصطلح "مستوطنة" في هذا السياق يرتبط بتصوّره لشتات Diaspora مبارك، والذي يمكن وصفه على أنّه استيطانيّ الطابع، يتواجد بجانب الوطن الأمّ اليهوديّ.[1] إن عدم وجود تمييز بين كنعان والمناطق الأخرى المذكورة في *العاديّات* ٢ .٢١٣ يمكن أن يكون في الواقع وسيلة للتقليل من أهمّية الأولى، وذلك بجعلها مجرّد أحد أقسام الممتلكات التي صدَفَ وأن أعطاها إبراهيم لأحد أبنائه. أمّا سترلينغ Sterling، فيشير في تعليقه على هذا القسم، إلى أوجه الشبه في التأريخ اليوناني حيث يتمّ تقديم أناس آخرين بوصفهم جاؤوا من مستوطنات يونانيّة.[2] وفي الواقع، فإنّ يوسيفوس يؤكّد على التقارب بين العرب واليهود عندما يصفهم بأنّهم فاضلون، أقوياء في العمل وأذكياء في الفهم، وهي الصفات التي تنطبق أيضاً على إبراهيم (*عاديّات*،١ . ١٥٤، ٢٢١، ٢٣٨)[3]. أودّ أن أقترح سمة ثالثة لأسلوبه في استخدام مصطلح "مستوطنة" الذي قد يفسّر لماذا يستخدمه في هذه الحالة بالتحديد.

يمكن مقارنة إبعاد إسماعيل وأبناء قطّورة لتأسيس مستوطنات مع عرف العتق الروماني. فالعتق *Emancipatio* كان يستتبع إطلاق سراح فرد ما من السلطة الأبويّة وانتهاء عضويّته في العائلة *familia*. والعتق من ثمّ يضع حدّاً تلقائيّاً للحصّة من الميراث.

في ٢,٢١٣، حيث يعطيه إبراهيم أرض العرب، يمكن تفسيره بطرق عديدة، والتي هي غير حصريّة تبادليّاً: (١) يمكن أن تكون طريقة في تناول تك ٢٥:١٨ والتقليد التوراتي حول حضور الإسماعيليين في الأرض "من حويلة إلى شور". والحقيقة أنّ يوسيفوس يماثل بين الإسماعيليين وعرب عصره، موحياً بوجود تقليد متداول نوعاً ما، ويريد يوسيفوس أن يأخذه بعين الاعتبار. (٢) إدخال إبراهيم لإسماعيل في قسمة أملاكه، مع أنّه غير ضروري، إلا أنّه يجعله أكثر خيراً وعدلاً.

[1] Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible*, 101,113–115. تقول هالبرن- أمرو إنّ يوسيفوس يريد تجنّب أيّة مضامين ثورية يمكن أن تلوّث بلاهوت أرض العهد، بسبب أهمّيته للمسيانية الداوودية؛ انظر أيضاً: L. H. Feldman ,"The Concept of Exile in Josephus," in *Judaism and Hellenism Reconsidered* (ed. L. H. Feldman ;Leiden 2006) ,295–721.

[2] G .E .Sterling ,*Historiography & Self-Definition :Josephos , Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (Leiden 1992) ,295.

[3] كما لاحظ ذلك Feldman ,*Josephus's Interpretation*, 229.

وأسباب التحرّر تفاوتت من الطرد من الأسرة كنوع من العقاب، إلى الأسباب العمليّة والاقتصاديّة، وهي الأكثر شيوعاً. أحد أسباب هذا العرف، الذي ذكرته غاردنر في كتابها حول قانون الأسرة الرومانيّ، هو ألّا تعود الأرض تكفي لاحتياجات الأسرة. ويمكن عتق ولد أو أكثر حتّى يتمكّن من المغادرة *وإقامة مستوطنة*.[1] وبهذه الطريقة، يمكن أن يستخدم العتق كجزء من استراتيجيّة التخطيط لمستقبل الأسرة.[2] وربّما أنّ يوسيفوس كان يفكّر بهذا العرف حين جعل إسماعيل أبناء قطّورة يؤسّسون مستوطنات. وهذا يعني أنّ إسحَق كان قد تُرك كوريث وحيد دون تقديم انطباع بمعاملة غير متكافئة أو غير عادلة.

في حين أنّ هذا الاقتراح يحتاج إلى مزيد من التحقيق، أعتقد أنّ مقارنة أكثر تفصيلاً مع قانون الأسرة القديم ستوضح جوانب أخرى من إعادة كتابة يوسيفوس لهذه الرواية وتعطينا مؤشراً على الدرجة التي طبّق فيها يوسيفوس القانون العام المعاصر له أو القانون الروماني على وجه الخصوص على تفسيره للكتب المقدّسة اليهوديّة. وهذه المداخلة البحثيّة تبرهن أن يوسيفوس أعاد تلاوة الرواية التوراتيّة مع الأخذ في الاعتبار قانون الأسرة المعاصر له المتعلّق بالزواج والميراث. وبعض التعديلات على هذه القصّة التي تنشأ نتيجة لهذا المنظور ضئيلة - مثل إغفال الزعم التوراتيّ بأنّ سارة أعطت هاجر لإبراهيم "كزوجة". يبدو أنّ جوانب أخرى من القانون المعاصر له، مثل عدم شرعية الأطفال المولودين من محظيات، تشكّل معضلة بالنسبة يوسيفوس: ليس هنالك جدوى من تخيّل الأولاد من محظية كحلّ لعدم الإنجاب حين لا يمكن لمثل هذا الطفل أن يرث. لقد قام يوسيفوس بتحديث الرواية التوراتيّة، مغيّراً إياها بحيث تتوافق مع القانون والعرف المعاصرين له (الرومانيّين)، وهو ما يبرهن على المستوى العالي من التثاقُف عند يوسيفوس. علاوة على ذلك، فتوافق يوسيفوس مع الحالة التشريعيّة الرومانيّة يمكن أن يكون مرتبطاً مع رغبته في إظهار أنّ اليهوديّة لم تكن تتعارض مع المجتمع الروماني، كما كانت تزعم الدعاية الفلافيانيّة بعد الحرب اليهوديّة.[3] في الوقت ذاته، فإنّ هذا لا يعني أنّ يوسيفوس لم يكن مقتنعاً من صحة التعديلات التي

---

[1] J .F .Gardner, *Family and Familia in Roman Law and Life* (Oxford 1998),1–20.

[2] Johnston, *Roman Law in Context*, 32: لأنّ جونستون يلاحظ أنّه ليس معروفاً كيف كان عرف العتق، من الصعب تأكيد احتمالية أن يكون يوسيفوس على معرفة بهذا العرف.

[3] انظر: M. Goodman, "Josephus' Treatise *Against Apion*," in *Apologetics in the Roman Empire* (ed. M. Edwards, M. Goodman ,and S. Price ;Oxford 1999), 57–58.

اقترحها: الحقيقة البسيطة من أنّه عاش في روما لمدّة عشرين عاماً، والتي كان يعمل أثناءها في البيئة القانونيّة الرومانيّة، تقدّم لنا سبباً كافيا لظهور الأعراف القانونيّة الرومانيّة في إعادة كتابته قصّة هاجر.

اليهودية الحاخامية

تغيير الصّورة التبشيريّة لإبراهيم:

هجرة التقاليد الحاخاميّة من أرض إسرائيل إلى بابل

موشيه لافي

١- مقدّمة

تقارن هذه المداخلة البحثيّة بين تقاليد من وسطَين حاخاميَّين متباينَين من العصور القديمة المتأخّرة- بابل وأرض إسرائيل (فلسطين)، وتظهر التغيّر في صورة إبراهيم كمهتَدٍ. فقد شهِدَت العقود الماضية تطوّراً مُهمّاً في دراسة الأدب الحاخاميّ، ممّا أدّى إلى تزايد الاعتراف بمساهمة المحرّرين والناقلين المتأخّرين في تشكيل التقاليد الحاخاميّة.[١] وفقاً لذلك، سوف ندرس الرّوايات الحاخاميّة بشأن رسالة إبراهيم للأمم، مع الاعتراف بأنّ الأدب الحاخاميّ هو مجموعة أدبيّة تطوّرت عبر قرون من التنقيح الإبداعيّ والنقل المرن لموادّ ورادة شفويّاً. وهذه المقاربة تُسلّط ضوءاً جديداً على مكانة الصّورة التبشيريّة في الفكر الحاخاميّ. وعن طريق الكشف عن عمل المحرّرين والناقلين المتأخّرين، سوف نكون قادرين على تصوير التحوّل المهمّ الذي حدثَ، حيثُ هاجرت التقاليد الحاخاميّة من أرض إسرائيل إلى بابل، خلال النصف الأوّل من الألفيّة الأولى. وفقط بعد تحديد العمليّات الأدبيّة التي ظهرت في كتلة التراث الحاخاميّ، يمكننا إعادة النظر في الآثار المترتّبة على ما يتعلّق بمسألة الطبيعة التبشيريّة اليهوديّة في العالم القديم المتأخّر.[٢]

كانت صورة رسالة إبراهيم للأمم تحظى بشعبيّة كبيرة في التّقاليد المحفوظة في الأدب الحاخاميّ الكلاسيكيّ. فيصوّر إبراهيم على أنّه يعلن اسم الله للعلن؛ يقود الناس إلى

---

[1] S .J .D .Cohen ,ed ., *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (BJS 326;Providence , R.I., 2000);J. R. Rubenstein ,ed .,Creation *and Composition :The Contribution of the Bavli Redactors* (Stammaim) to *the Aggada* (Tübingen 2005)

[٢] في كلّ هذه المداخلة البحثيّة سوف أستخدم لغة وصفيّة، لأظهر كيف تمّ "التّعامُل" مع التقاليد من أرض إسرائيل في التلمود البابليّ. وأنا هنا أزعم، على سبيل المثال، أنّ التلمود البابليّ استبدل التقاليد المتعلّقة بإبراهيم بتقاليد أخرى، تحكي عن علماء التوراة. ويجب أن لا يُساء فهم لغتي بحيثُ تُعتبَر إعادة بناء لأفعال مقصودة قام بها أحد المحرّرين البابليّين. وأنا هنا لا أهدف إلى القول إنّ أحدهم أمسك بالنصوص الحاخاميّة الفلسطينيّة، كما نشهدها اليوم، ثمّ قام بتبديلها عن قصد. أنا فقط أرغب بتصوير النتيجة النهائيّة للعمليات المعقّدة ومتعدّدة الأوجه المتعلّقة بالنقل وإعادة كتابة المراجع. وإعادة بناء تفصيليّة لهذه العملية تتعدّى مجال بحثي الحالي.

الاعتراف بالإيمان التوحيديّ؛ يمارس أعمالاً تبشيريّة عامّة؛ يقدّم الطعام ويهتمُّ بحاجات الناس من أجل، أو بطريقة، تقريبهم(إلى الإيمان، إلى الله، إلى الشعب اليهوديّ، وما إلى ذلك)، وهلمَّ جرّا. صورٌ كهذه موجودة في مختلف الأعمال الحاخاميّة، من المدراشيم التّنائي القديم من القرن الثالث، إلى أحدث المصنّفات المدراشية، المحرّرة والمعدّلة حتّى بداية الألفيّة الأولى.[1] وهذه موجودة في الشعر اللّيتورجي وفي التقاليد الترغوميّة،[2] وقد استمرّت حيّة عبر وساطة إظهارات قروسطيّة مختلفة، كما في التفاسير التوراتيّة وتأمّلات المفكّرين اليهود.

٢ – " أحبّبِ الربَّ، إلهَك ". من المبشّر الفاعل إلى طريقة عيش جَذّابة

أول عرض لرسالة إبراهيم إلى الأمم موجود في المدراش التّنائي *سفره Sifre على التثنيّة*، المحرّر ربّما في القرن الثالث:

تفسير آخر: "أحبّب الرّبَّ إلهَك" (تث ٦:٥): اجعله محبوباً للمخلوقات، كما فعل أبوك إبراهيم، والكتاب المقدّس يقول: "والنفوسُ التي امتلكاها في حاران. . . "(تك ١٢:٥). لكن أليسَ صحيحاً أنّه لو جاءَ كلّ سكان العالم (معاً لمحاولة) خلق بعوضة واحدة، ومنحها روحاً، لما استطاعوا (فعل ذلك)؟ ومن هنا نتعلّم أنّ إبراهيم هدى الناس، وجمعهم تحت أجنحة السكينة[أي، الحضور الإلهيّ].[3] (*سفره تثنيّة* ٣٢)

---

[1] W. G. Braude , *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era :The Age of the Tannaim and Amoraim* (BUS 6;Providence ,R .I ., 1940),ch .10; B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (Cincinnati 1939), ch. 3; M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christian and Jews in the Roman Empire* (135–425) (trans. H. McKeating; LLJC; London 1986),271–305; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton 1993), chs. 9–11; L.H. Feldman, "Conversion to Judaism in Classical Antiquity," *HUCA* 74(2003)115–156;M. Goodman ,*Mission and Conversion :Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford 1994),ch.7-.

[2] R. Hayward ,"Abraham as Proselytizer at Beer-Shebain the Targums of the Pentateuch ," *JJS 49*(1998) :24–37.

[3] مترجم على أساس كسرة من الغنيزاه (M.I. Kahana, *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim* [Jerusalem 2005])، ٢٥٣، حيث نجد التعبير מכנסן ("تجمّع")، وليس

يجب علينا أن نقرأ النصوص التي لدينا بنوع من التصنيف المفيد، الذي اقترحه غودمان، لدراسة الظاهرة التبشيريّة في العالم القديم.[1] ومن أجل دعم الزعم بتوجّه خفيّ تبشيريّ "قويّ" في النصّ، علينا أن نُثبِتَ وجودَ جهدٍ مقصودٍ لنشر المعتقدِ الدّينيّ لمجموعةٍ معيّنة، مترافقٍ برفضٍ للممارسات الدينيّة الأخرى، والذي يهدف إلى هداية كاملة لجميع من هم غير الأعضاء في الجماعة. كما ينبغي التمييز بين هذا النهج التبشيريّ القويّ ووسائل النشاط التبشيريّ الأكثر تواضعاً. فعلى سبيل المثال يمكننا القول، إنّ بعثة تعليميّة ، تهتم فقط بنشر بعض القيم والقناعات، إنّما دون أن يؤدّي ذلك إلى تغيير الارتباط والانتماء لغير الأعضاء. فانتشار العبادات cults، الذي كان شائعاً في الوسط اليونانيّ الرومانيّ قبل هيمنة المسيحيّة، يتمّ تفريقه أيضاً عن النشاط التبشيريّ ذي التعريف القويّ الذي يصفه لنا تصنيف غودمان. كما ينبغي أيضاً أن نتساءَل عمّا إذا كان النصّ يقدّم لنا واقعياً فعالية تبشيرية ومأسستها، أو أنّه، من ناحية أخرى، يقدّم النشاط التبشيريّ كنوع من الإسقاط للماضي النوستالجي التوراتيّ أو المستقبل الآخرويّ فحسب - وجهان في الواقع لعملة واحدة.

وفقاً لهذه المعايير الصارمة، فالمدراش، كما يرِد في *سفره Sifre*، هو أوضح (الأوحد؟) إظهارٍ حاخاميٍّ قديمٍ حولَ تقليدٍ تبشيريٍّ استباقيٍّ. النصّ موجود في مدراش هالاخي halakic، وهو نصّ يهتمّ بشكل رئيس بالوصايا والمضامين التشريعيّة في التوراة (وإن كان في القسم الهاغادي haggadic منه)[2]. وفي تلاعب أنموذجي مدراشي midrashic بالنصّ التوراتيّ، فبدلاً من قراءة كلمة (וְאָהַבְתָּ) في التصريف الأوّل ("أحبِب [إلهك]")، فإنه يفضّل لفظها في التصريف الثاني (ְוְאַהַבְתָּ "يجبُ أن تجعله محبوباً"). إنّها وصيّة لجعل الله محبوباً" من كلّ سكان العالم" (כל באי עולם)، وهي عبارة تُستخدَم عادة لتشمل غير اليهود. وإبراهيم هو نموذج إنجاز هذا التوقّع الإلهيّ، وذلك في تقديمه لفعالية تبشيريّة

التعبير מכניסן ("دعهم يدخلون"). من أجل نصّ *السفره على التثنية*؛ انظر: *Siphre ad Deuteronomium* (ed. L.Finkelstein; CTan 3.3;NewYork 1969),54.

[1] Goodman, *Mission and Conversion* ,ch 1. من أجل جهد سابق يستخدم التنميط في مناقشة مسألة التبشير اليهوديّ؛ انظر: Cohen, *Synoptic Problem*.

[2] يتضمّن *سيفره على التثنية* ثلاث وحدات: ١-٥٤ (معظمها هاغاديّة)؛ ٥٥-٣٠٣ (معظمها تشريعيّة)؛ ٣٠٤-٣٣٩ (معظمها هاغاديّة)؛ وهكذا فإنّ حصتنا هي في القسم الهاغادي الأوّل. من أجل مطابقة الوحدات مع المدارس المختلفة؛ انظر: G. Stemberger ,*Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh 1991) ,296.؛ انظر أيضاً: A. Yadin, *Scripture as Logos :Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash* (Philadelphia 2004),x–xii.

"قويّة". فقد حوّل (ג״ר٦) إبراهيم الناس، هداهم. ويعاد هنا تفسير "الصنع" التوراتي للناس (עשו)، والتي قد تعني شراء العبيد. وأودّ أن أشير هنا إلى أنّ هذا يلمّح إلى الجانب الوحيد للتّعريف القويّ للنشاط التبشيريّ الذي قد لا يتحقّق في هذا المدراش، كون مدراشنا يمكن أن يُفسَّر على أنّه يشير إلى اهتداء آل بيت إبراهيم، محدّداً من ثمّ الجمهور المُستهدَف من رسالته. مع ذلك، فإنّ مثل هذه القراءة للمدراش، المقدّمة بوضوح في أعمال حاخامات القرون الوسطى، تبدو أقلّ جدارة بالتصديق.(١)

يجب علينا أيضاً أن نعلّق على مسألة تاريخ هذا المرجع. وكما هو مقدّم في سفره *Sifre*، فمن المفترض أن يكون من أصل تنائي Tannaitic، يرجع إلى بدايات القرن الثالث. ومع ذلك، فالموازيات من سفر *التّكوين راباه*، تعزوه إلى حاخامات من نهاية القرن الثالث.(٢)

كان لهذا المدراش المتعلّق بإبراهيم شعبيّةٌ كبيرة. وهو يظهر في كثير من الأحيان في أعمال مدراشيّة midrashic متأخّرة. لا يضيف أيٌّ منها صورة إبراهيم إلى الوصيّة، التي تستهدف من يخاطبهم المدراشُ، كما تمَّ القيام بذلك هنا، بل كلّها تحافظ على ذكرى إبراهيم كمهتدٍ، وتفسِّر مصطلح עשו التوراتيّ بمعنى اهتداء.(٣) وتكثّف المصادر اللاّحقة الرّسالة التبشيريّة التي تشكّل تياراً تحتيّاً من خلال الجمع بين مختلف التقاليد.(٤)

كلُّ هذه التنويعات المتأخّرة موجودة في المصنّفات الحاخاميّة الفلسطينيّة، أيّ في الأعمال التي تمّ تنقيحُها في الجليل حوالي القرن الخامس وما بعد، أو في وسط بيزنطيّ متأخّر قليلاً، في أزمنة وأمكنة كانت لا تزال الثّقافة الحاخاميّة الفلسطينيّة مهيمنة فيها خلال معظم النصف الثاني من الألفيّة الأولى. ومع ذلك، فعند البحث عن بصمة هذا التقليد في التلمود البابليّ،

---

(١) مثلاً: *echel Tob: Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo verfassti* .J. 1139(ed. S. Buber ;Berlin 1900–1901) , 230 .(on Gen 37)

(٢) *Midrash Bereshit Rabba* (ed. J. Theodor and C. Albeck; 3vols .;Berlin 1912–1936), 1:278–279(*Gen .Rab.* 39:14);Goodman ,*Mission and Conversion*,145

(٣) *Gen. Rab.* 48:4,1004; *Tanh., Lek Leka* 12 (21a), cf. *Tanh.* (Buber),*Lek Leka* 15 (36b), and n. 158; *Esth. Rab.* 6:2;*Pesiqta Rabbati: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe* (ed M. Friedman ;Vienna, 1880), 53(181a–b)

(٤) مثلاً: *Cant. Rab* .1:3:3 bringing our *Sifre* together with texts known from *Gen. Rab.* 39:2,366; *t. Horayot* 2:7; *Mekilta de-Rabbi Ishmael* (ed. H.S. Horowitz and I.A. Rabin; Frankfurt A.M.,1931), 1:188–189 (*Amaleq*)

تبدو الاختلافات المهمّة ماثلة للعيان. وهذا الاختلاف يتوافق مع العنصرين المكونين للتقليد في *سفره Sifre*: (١) تفسير الطلب بحبّ الله كطلبٍ بجعله محبوباً؛ (٢) تقديم إبراهيم المهتدي باعتباره أنموذجاً لذلك.

في تنويعة *بابليّة* موازية لنصّنا، هنالك مثال آخر على الطلب بجعل الله محبوباً، مستبدلاً المدراش حول إبراهيم المهتدي بطراز مختلف:

وقال آبي Abeye: كما كان يُدرّس "فأحبب الرب إلهك" (تث ٦:٥) أي أنّ اسم السّماء يكون محبوباً بسببك. إنّ كلّ من قرأ الحاخامات ودرسهم وخدمهم، وهو صادق في عمله، ويتكلّم إلى الناس بسعادة، ماذا يقول الناس عنه؟ سعيد هو فلان وفلان الذي يدرس التوراة. سعيد هو والده الذي علّمه التوراة. سعيد هو أستاذه الذي علّمه التوراة، والويل للذين لم يدرسوا التوراة؛ فلأنّ هذا الرجل درس التوراة، انظر كيف هي لطيفة أساليبه، وكيف هي صالحة أفعاله! وعنه يقول الكتاب المقدّس: "وقال لي: "أنت عبدي، يا إسرائيل، فإنّي بك أتمجّد." "[لا يذكر النصّ الأصلي المرجع؛ وهو: إشعياء ٤٩:٣ – مترجم]

(رسالة يوما البابليّة ٨٦ آ؛ مخطوطة نيويورك JTS ENA ٢١٨).

هنا، يتمّ وضع المشهد في سياق مختلف، فالتركيز يكون على عالم التوراة المحترَم، والناس الذين من المتوقّع أن يقدّروه ربّما يكونون أعضاء في جماعة يهوديّة. " النحنُ والهُمُ" في النصّ مختلفة. "فالنحنُ" هم الحكماء، و"الهُم" هم اليهود، وعلى الحكماء أن ينشروا ما يخصّهم من كرامة، أهمّية ومركزيّة لفكرتهم عن دراسة التوراة داخل الجماعة اليهوديّة. يجب علينا أيضاً ملاحظة التغيير طفيف لكنّه المهمّ في التصريف المستخدم للفعل א.ה.ב .- تصريف الفعل الاستباقيّ الثاني אהבת في *سفره Sifre* ("يجب أن تجعل منه الحبيب")، والانعكاسيّ מתאהב في التلمود ("ينبغي أن يصبح المحبوب من قبلك"). إنّه كما لو أنّ النسخة *البابليّة* تقول: يجب ألّا تستثمر بشكل استباقيّ في الهدف التبشيريّ الخاص بك؛ ستُنجز المَهمّة كنتيجة لسلوكك المثاليّ. ليس فقط أنّ النصّ حوّلَ الهدف التبشيريّ من رسالة إلى الأمم إلى رسالة تهدف إلى ترسيخ مكانة الحكماء ودراسة التوراة ضمن *صلاحيات الجماعة يهوديّة*، بل خفّضَ أيضاً من درجة النشاط، ممّا يشير إلى أنموذج نفوذٍ سلبيٍّ، وليس استباقياً.

هناك بعض القرائن التي قد توحي بوجود نسخ أكثر قدماً من هذا النصّ وتشير بالفعل إلى اليهود والأمم، كما أُلمحَ إلى ذلك في السياق التوراتي للآيات المستشهد بها لاحقاً في النصّ. فالآيات المأخوذة من إشعياء ٤٩، موجّهة إلى الأمم، ومن حزقيال ٣٦، حيث باستطاعتنا أن نجدَ الفكرة القائلة" فتعلم الأمم أنّي أنا الرّبّ" (حز ٣٦:٢٣). وبالمثل، فإنّ استخدام الكلمة בריות ("مخلوقات") له دلالة كونيّة. ومع ذلك، كما يُعبّر عن ذلك في *البابليّ*، فهذه الخلفيّة التبشيريّة المفترضة للنصّ ضائعة.

يقدّم النصّ في *البابليّ* بوصفه تنائيّاً ويُعتقد أن يكون كذلك على أساس من إعادة بناء لنصوص تنائيّة من أنطولوجيا من القرون الوسطى المسماة *المدراش هاغدول Hagadol*،[1] لكن إعادة بناء كهذه أمر مشكوك به، لأنّ الأنطولوجيّ من العصور الوسطى ربّما يكون قد استخدم النسخة *البابليّة*.

٣- "صنع" الأنفُس: من هداية الأمم إلى تعليم اليهود.

المكوّن الثاني من المدراش من *سفره Sifre تثنية* ٢٣، الذي يستند التقليد حول إبراهيم المهتدي فيه على قراءة "يصنع" بأنّها "يهدي"، والذي خضع أيضاً لبعض التغييرات المُهمّة في التلمود البابليّ. فالآية من التّكوين ١٢:٥ "حُولّت" أيضاً إلى علاقات داخل اليهوديّة. يعرض الجدول التالي مقارنة بين تنويعات مختلفة على ذلك المدراش، كما تظهر في: التلمود البابليّ؛ سفر *التكوين راباه*، وهو مدراش فلسطينيّ أمورائيّ Amoraic كلاسيكيّ من القرن الخامس؛ *آبوت الحاخام ناتان*، وهو العمل الذي يرد إلينا من العهد التنائيّ Tannaitic(فلسطين القرن الثالث)، وإن كان في بعض الحالات قد عُدّل من قبل الناقلين المتأخّرين، حتّى في العصر الغاؤوني Gaonic خلال النصف الثاني من الألفيّة الأولى (لاحظ التشابُه مع التلمود البابليّ في حالتنا).

[1] *Midrash Tannaim on Deuteronomy* (ed. D. Hoffman ;Berlin 1909), 6:5,25 based on *Midrash Hagadol, Deuteronomy* (ed. M. Margalioth ;Jerusalem 1973), 125.

تكوين راباه ٣٩:١٤[١]	*أبوت الحاخام ناتان*، النسخة ب. ٢٦	التلمود البابلي، سنهدرين، ٩٩ ب
"ואת תנפש אשר עשר"? אלא אילו ההגרים ...שכל מי שמקרב את הגוי כילו בראו.	דבר אחר כל המכניסבריה אחת תחת כנפי שמים[٢] מעלה עליו הכתוב כאילו בראה כאילו יצרה שנאמר "אתת הנפש אשר עשו בחרן"	אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו؛ שנאמר "את הנפש אשר עשו בחרן"
"والنفوس التي امتلكاها ؟" (تك ١٢:٥). الأفضل، هؤلاء هم المهتدون. كلّ من *يقرّب أمميّاً*... فهو كما لو أنّه خلقه.	تفسير آخر. كلّ من يأتي بشخص *أوحد* تحت أجنحة السماء، فالكتاب المقدّس يعتبره كما لو أنّه خلقه وشكّله، حيث يقول الكتاب المقدّس: "والنفوس التي امتلكاها في حاران" (تك ١٢:٥).	يقول ريش لقيش: كلّ من يعلّم *ابن أصدقائه* التوراة، فالكتاب المقدّس يعتبره كما لو أنّه صنعه، بحسب ما هو مكتوب: "والنفوس التي امتلكاها في حاران" (تك ١٢:٥).

في حين يحتفظ التقليد الفلسطينيّ بإشارة صريحة إلى اهتداء معروف من *سفره Sifre*، وتحافظ *أبوت الحاخام ناتان* على استخدام لغة مستعملة عادة لتعني المهتدين(*تحت أجنحة السماء\ السكينة*)، يقدّم التلمود البابليّ أنموذجاً مختلفاً للصنع الرّوحي لشخص- تعليمه التوراة. لا بدّ أن نلاحظ أنّ الشخص المذكور في التلمود يعلّم" ابن أحد أصدقائه"- تركيز واضح على الإطار اليهوديّ الداخليّ في النصّ. ومفهوم الأبوّة الروحيّة في كلّ من طلاب

[1] *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck), 1:379.

[٢] في المخطوطة الفاتيكانيّة ٣٠٣ نجد اللفظ שכינה. انظر: H.J. Becker ,*Avot de-Rabbi Natan: Synoptische Edition beider Versionen* (Tübingen 2006), 358.

التوراة و" الناس الذين يأتون تحت الأجنحة" إنّما هو موجود في مصدر تنائي، أكثر قدماً (*رسالة هورايوت* ٥:٢)[الرسالة الأخيرة في منظومة *نزقيم* في التلمود- مترجم]. ما هو مبتكر في التلمود هو الربط بين الأنموذجين المختلفين للتصنيع الرّوحاني والتقليد المتعلّق بإبراهيم في نصّ التّكوين ٥:١٢. وتثبت هذه النقطة الانشقاق بين الوسطَين اليهوديَين الفلسطينيّ والبابليّ. الأول يربط الآية بالمهتدين؛ والثاني يربطها بدراسة التوراة. لكن الواقع أنّ التلمود البابلي يعزو هذا التقليد إلى حكيم فلسطيني بارز، هو ريش لقيش. وهكذا، لا يزال ينبغي اعتباره نسخة بابليّة عن تقليد فلسطينيّ. حتى دون التساؤل عن صحّة النسبة في الأدب الحاخاميّ، وخصوصاً في التلمود البابلي[1]، علينا النظر في أهمّية الخيارات التي أخذها المحرّرون، والمصادر التي بقيت في النصوص كما هي مقدّمة لنا اليوم. فالنصّ، كما ورد إلينا، يقدّم لنا معلومات حول الميول في زمن تنقيحهم(أو نقلهم الخلاق)، ويمكن اعتباره مصدراً لصورة الثقافة الحاخاميّة البابليّة مقابل الثّقافة الحاخاميّة الفلسطينيّة.[2]

٤ - ناشر العطر: من إبراهيمَ كمهتدٍ إلى إبراهيمَ كمعلّمٍ للتوراة

مثالي الثالث سيُظهِرُ اتّساقَ التحوُّل من صورة رسالة إبراهيم إلى صورة عالم التوراة. والتقليد المدراشي الفلسطينيّ التالي يظهر ميلاً تبشيريّاً خفيّاً ويظهر بشكل مختلف في التلمود

[1] M. Bregman ,"Pseudepigraphy in RabbinicL iterature ,"*in Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 January, 1997*(ed. E. G. Chazon and M .Stone ;STDJ 31;Leiden 1999), 32n24.

[2] هنالك كم كبير من التعابير الهاغاديّة قدّمها ريش لاقيش في التلمود البابلي، العديد منها لم يكن معروفاً من المراجع الفلسطينيّة، ويمكن لدراستها أن تدعم مزاعمنا هنا.

البابليّ:

تكوين راباه ٣٩:٢[1]	رسالة *العبودا زارا* من التلمود البابلي ٣٥ ب[2]
ר' ברכיה פתח: "לריח שמניך מובים וגו' " (שה"ש א 3) אמר ר' ברכיה למה היה אברהם דומה לצלוחית שלפפלוסימון מוקפת צמיד פתיל ומונחת בזוית ולא היה ריחה נודף, כיון שנטטלטלה נדף ריחה, כך אמר הקב"ה לאברהם [טלטל עצמך ממקום למקום ושמך מתגדל בעולם] לך לךוגו'.	דרש רב נחמן בריה דרב חסדא, מאי דכתיב: "לריח שמניך טובים",(שה'שא3) למה ת"ח דומה? לצלוחית של פלייטין, מגולה ריחה גודף, מכדסה וין ריחה נודף;
بدأ الحاخام براخيا: " أطيابك طيبة الرائحة" (نش ١:٣). "بماذا يُقارن إبراهيم"؟ بقارورة من عطر الفولياتوم، المغلقة بغطاء مشدود، والموضوعة في إحدى الزوايا، بحيث لا تنتشر رائحتها. بمجرد تناولها (أو: هزّها)، حتّى تفوح رائحتها. على نحو مماثل، قال القدّوس، المبارك، لإبراهيم:" انطلق من مكان إلى آخر، وسوف أجعل اسمك عظيماً في العالم ".	قال حاخام نحمان بن حاخام حسدا مفسّراً: " ما معنى الآية: "أطيابك طيبة الرائحة"(نش ١:٣)."؟ بماذا يمكن مقارنة *العالِم*؟ بقارورة فولياتوم: عندما تفتح، يفوح عبيرها، وعندما تغطّى عبيرها لا يفوح.

---

(1) *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck); 1:66. ؛ يمكن أن نجد موازيات في: : *Tanh* (Buber) , *Lek Leka* 3 (30 b); *Cant*. *Rab*. 1:3:3. ؛ قارن مساهمة جوانا واينبرغ في هذا العمل.

(2) هذا النصّ مقدّم على أساس من مخطوطة نيويورك، *jts* 15.

تستخدم صورة زجاجة الفولياتوم المدراشيّة في الآية الافتتاحيّة من قصيدة تقود إلى شخصيّة إبراهيم في المرجع الفلسطينيّ. وكانت الوحدة النصيّة قد خضعت لفعل إعادة تركيب، لتوضع في مدراش ما حَولَ أحد علماء التوراة في التلمود البابليّ. فإبراهيم لم يعد ذلك الذي يحمل الطِّيب، المشار إليه في الترتيلة ١:٣، بل عالِم التوراة. وقراءة المرجع الفلسطينيّ كدليل على وجود تقليد تبشيريّ قويّ يدعم أيضاً صورة إبراهيم المتنقل من مكان إلى مكان، وهي موضوعة معروفة في صور النشاط التبشيريّ للمسيحيّين الأوائل. ومحرّر المجموعة الأحدث قليلاً، *نشيد الأنشاد راباه*، يضع هذه الوحدة في سلسلة التقاليد التبشيريّة، المذكورة أعلاه. وكما في المثال الأوّل، يمكن أن نجد المراجع الفلسطينيّة التي تفسّر النسخة الجديدة في التقليد البابليّ؛ وكلمات التوراة كانت تُقَارن بزيت الطِّيب (سفره تث ٤٨)[1]. ومع ذلك، فإنّ الإطار الجديد في *البابليّ* هو الذي ينقل عطر كلمات التوراة إلى الحكيم، وفي الوقت نفسه يشطب علاقة هذه الموضوعة بإبراهيم كمُبشِّر.

هنالك ظاهرة أخرى، موجودة أيضاً في المثال الأول. مرّة أخرى، فالآيات المستخدَمة هنا في النصّ البابلي تلمّح إلى أصلها المُحتمَل في التقاليد التبشيريّة، مثلما يفسّر المقطع التالي فيه (لا يستشهد به هنا) الآية القائلة" فلذلك أحبّتك العذارى" [المرجع هو نشيد الأنشاد، ١:٢ – مترجم]، والذي يظهر في تقليد تنائي كاستشهادٍ موحٍ وأثره التبشيريّ.[2] وكما هي الحال في جميع الأمثلة الأخرى، يعيد التلمود البابليّ تفسير الآية على أنّها تشير إلى عالِم التوراة.

٥ – سارة لديها أولاد بالرّضاعة: من التبشير إلى الجدل

لقد غيّرت جميع النصوص المقدّمة حتّى الآن الصور المتعلّقة برسالة إبراهيم إلى الأمم إلى رسالة حاخاميّة لدراسة التوراة وأهمّية الحكماء ضمن الجماعة اليهوديّة. سيقدّم مثالي التالي أنموذجاً مختلفاً عن الخروج من النزعات التبشيريّة للمصادر الفلسطينيّة. ففي الحالة التالية، تُصوّرُ المصادر الفلسطينيّة الفعل التبشيريّ المتمثّل في إظهار القدرة الإلهيّة للأمم، ممّا يؤدّي بها في آن إلى الاعتراف به وإلى انتماءٍ معيّن للجماعة اليهوديّة. لكن هذه الصورة كان قد تمّ استبدالها بأنموذج آخر من العلاقات ضمن الجماعة ذاتها، أي أنموذج الجدل والخصومة،

---

(١) من أجل النصّ؛ انظر: *Siphre ad Deuteronomium* (ed .Finkelstein), 111.

(٢) انظر: *Mek. ,Shirah* 3,127; *Cant. Rab.* 1:3:3; *Tanh.* (Buber), *Yitro* 2(35 b).؛ انظر أيضاً: *Cant. Rab.* 6:4:8؛ حيث ترد " نساء شابّات، دون عدد" في *Cant* 6:8 ، حيث "انضمّ كثير من المهتدين".

والذي تكمن أهمّية إظهار قوّة الله فيه في الرّغبة في الإثبات للأمم أنّهم على خطأ. والمشهد الجدليّ مختلف تماماً عن المشهد التبشيريّ. ففي الجدليّات لا نتوقّع تغييراً للآخر، بل تسامك دائم في حدود الهويّة وتأكيد دائم عليها.[1]

تنبعُ هذه الصّورة من أشكال مختلفة للسّرد التفسيريّ،[2] وتعيد روايتها لأحداث التوراة حول ولادة إسحَق. ووفقاً لتقليد فلسطينيّ قديم، كما يرد في *تكوين راباه* ٥٣:٩، قال إبراهيم لسارة عند ولادة إسحَق، إنّ هذا ليس وقت الحَياء، وأنّها يجب أن تكشف عن ثدييها، حتّى يتسنّى لجميع الناس أن يعرفوا أنّ الله قد بدأ القيام بالمعجِزات. جاء العديد من النبلاء وقالوا إنّهم لا يستحقون ذلك، فأحضروا أطفالهم معهم للرضاعة منها. ونتيجة لذلك، أصبح الأطفال الذين يتغذون من سارة من الذين يخشون الله. وهذا السرد التفسيريّ هو مثال رائع على قدرة المدراش الكلاسيكيّ في الكلام غير المباشر. فحين يتحدّث عن شخصيّات الكتاب المقدّس، يضع النصّ نصب عينيه موضوعة معينة، لم تُقَدّم بشكل واضح. ويمكن تفسير كلّ التفاصيل كرمز لمفاهيم وأفكار متعلّقة بالتبشير والهداية، أو تحويلها إلى شكل دراميّ. وينبغي أن تقرأ القصّة مع وضع التقاليد حول إبراهيم كمهتدٍ نصب الأعين، وخصوصاً التركيز عل دور سارة في ذلك (*تكوين راباه* ١٤:٣٩؛ والنصوص الموازية). إبراهيم وسارة ليسا فردَين فحسب، ولا مجرّد سلفَين للجماعة اليهوديّة. إنّهما يمثّلان الجماعة ذاتها، وعلاقاتهما مع البيئة الاجتماعيّة المحيطة تقدّم أنموذجاً لعلاقات اليهود مع غير اليهود. النّبلاء، وأولادهم، يمثّلون غير اليهود. والقول" أنا لا أستحقُّ" هو شكل دراميّ لما هو متوقّع من المهتدين، وفقا لإجراء الهداية الحاخاميّ(غريم ١:١؛ *ياموت بابلية* ٤٧ آ)[3]. في كشفها عن ثدييها،

---

[1] من أجل رواية أكثر تفصيلاً؛ انظر: M. Lavee, "Sarah Would Have Suckled Sons: Different Models of Jews-Gentiles Relations in One Midrashic Tradition,"in *By the Well: Studies in Jewish Philosophy and Halakhic Thought Presented to Gerald J. Blidstein* (ed. U. Ehrlich et al.;Beer Sheva 2008), 269–291.

[2] من الرواية التفسيريّة أعني النوع الحاخاميّ من إعادة رواية القصص التوراتيّة، المقدّم بجانب شاهد من آيات وبعض اعتبارات تفسيريّة التي تقود إلى تطوير القصّة؛ انظر: J. Levinson,"Dialogical Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative, "*PT*25(2004):497–528.

[3] كون الإجراء موثّق فقط في التلمود البابليّ، وفي الرسالة القانونيّة الثانية غيريم، من غير الواضح ما إذا كان إعلاناً كهذا شائعاً في فلسطين في زمن *التكوين راباه*. وعلينا أن نعتبر قصتنا كدليل غير مباشر على استخدامها.

تردّد سارة أصداء فكرة الكشف عن التوراة، التي ينظر إليها كسرٌ، مخفيّ عادة عن الأمم.[١] إنّ العلاقة المحتملة بين الفكرة عن التوراة كسرٌ والهداية، المتضمّنة في روايتنا، تلمّح إلى علاقة بين الأنموذج الربّاني للهداية بطقوس الإدخال المعروفة في العبادات الباطنيّة اليونانيّة. إنّ انتقال الأطفال الرضّع من أمهاتهم البيولوجيّات الخاصّات إلى سارة قد يكون إضفاء لصورة دراميّة على مفهوم الاهتداء باعتباره انفصالاً عن عائلة المرء وانغماسه في عائلة جديدة – إسرائيل.[٢] لقد أراد إبراهيم أن يعرف كلّ الناس بمعجزة الله. في الواقع، كانت المعجزات بوضوح أداة مؤثّرة في الجهود التبشيريّة في المحيط القريب من الحاخامات الفلسطينيّين.[٣]

لا تشير القصّة صراحة إلى معناها الضمنيّ. إنّها تتحدّث عن إبراهيم وسارة والنّبلاء، ومن المتوقّع من الجمهور أن يدرك أنّهم رموز للهويّة المميّزة لليهود والمجتمع المحيط بهم. إشارة صريحة إلى القصّة باعتبارها مهتمّة بتغيير الهوية تظهر فقط في تعليق انعكاسيّ على ذلك يعزى إلى الحكماء: " أولئك الذين جاؤوا من أجل السّماء أصبحوا ممّن يخافون الله". إنّ الرضاعة من سارة شكّلت هويّة الرضّع وذرّيتهم. لقد أصبحوا ممّن يخشون الله، أي من غير اليهود الملتزمين بإله اليهود، والذين يعملون بخيار الأعراف اليهوديّة ويرتبطون بالجماعات اليهوديّة.[٤] وهذا يشكّل عكساً مكمّلاً لمدح إبراهيم، في مدراش آخر، وهذه المرّة بوصفه أنموذجاً بدئيّاً للمهتدي. لقد شقّ إبراهيم طريقه نحو الله، على الرغم من" أنّ ثديَين لم يرضعاه، لا بالوصيّة ولا بالأفعال الخيّرة" (تكوين *راباه* ٣٩:٣، ٣٦٧).[٥]

---

[1] M. Bregman ," Mishna and lxx as Mystery :An Example of Jewish-Christian Polemic in *the Byzantine Period," in Continuity and Renewal: Jews and Judaism in Byzantine Christian Palestine* (ed. L. I. Levine ;Jerusalem 2004),333–342.

[٢]) قارن مع الفكرة الموجودة في قمران حول "أم الحليب" و"أخت الحليب". A. Giladi, *Infants ,Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breast feeding and Their .Social Implications* (Leiden 1999),21

[3] J.A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Tübingen 2000)

[4] Feldman ,*Jew and Gentile*, 342–382.

[٥] مثال آخر عن الاعتقاد بدور الإرضاع في تشكيل هويّة وشخصيّة الرضيع نجده في الرواية التفسيريّة المتعلّقة بطقوس الدفن عند رفقة، والخشية من رؤية شعب عيسو يقول" ملعونة الأثداء التي أرضعت شخصاً كهذا".(*Pesiq. RabKah .,Zakor* 40 والموازيات، في أعقاب موازيات تكوين *راباه*، ٩:٥: ٣٩. والموازيات).

على الرغم من أنّ النصّ يلمّح إلى إبراهيم وسارة بكونهما مهتدَين، فنشاطهم التبشيريّ محدود، فهو ليس سوى عن تَبيان أنّ الله بدأ بصنع المعجزات، وهو تبشير تعليميّ وفقاً لتصنيف غودمان. والواقع أنّه لا ينتهي إلا مع اكتساب من يخشون الله وليس معتنقي الدّين. فقط في نسخة متأخّرة للنصّ، أي في *بسقيتا راب* ٤٣:٥ ، يشار صراحة إلى أنّ هؤلاء الأطفال الرضّع الذين جاؤوا لأجل السّماء كانوا قد اهتدوا.[١]

تقدّم النسخة البابليّة لهذه الرواية إطاراً آخر(رسالة *بابا مصيعا البابليّة* ٨٧ آ). وهنا يقدّم فعل إرضاع أبناء النبلاء من الثديَين في جوٍّ من الشجار المستمرّ مع الوثنيّين، حيث يُذكر الآن صراحةً أنّهم خصوم إبراهيم وسارة. فقد زعموا أنّ سارة وإبراهيم المسنَّين لا يمكن أن يولدَ لهما إسحَق، وقد حان الوقت لأن يُبَيّن لهم أنّهم على خطأ. وكما هي الحال في غيرها من النصوص، فالقصّة تعرض لظاهرة أدبيّة مثيرة للاهتمام في السرد البابليّ، حيث تخترق الطبيعة الجدليّة للخطاب القانونيّ حبكات القصص. هذه الظاهرة الأدبيّة لا تفيد إلّا في التأكيد على المزاج الجدليّ للعلاقات بين إبراهيم وجيرانه.[٢]

فحتى بعد أن عُرِضت لهم الحقيقة، كانوا يتمسكون باستمرار بمعتقداتهم الباطلة:" ومع ذلك، فهم ما يزالون يسخرون بالقول:" وإذا سلّمنا أنّ سارة ستنجب في سنّ التسعين، فهل يمكن أن ينجب إبراهيم [طفلاً] في سن المِئة؟ "[النصّ من الرسالة التلموديّة البابليّة، *بابا مصيعا* ٨٧ آ – مترجم].

تنتشر مزاعم الأمم أيضاً في المراجع الفلسطينيّة.[٣] مع ذلك، وحده التلمود البابلي يقدم الرواية الكاملة، الملونة بتطور جدلي. الطريقة الجدليّة حاضرة أيضاً في النسخة الفلسطينيّة من

---

[١] تاريخ النصّ غامض. ولا بدّ أن يحسب ضمن قوائم "المدراش المتأخّر"، أي من النصف الثاني من الألفيّة الأولى، لكن يصعب تبيان مدى تأخّر هذه القطعة. ومن المعروف أن *بسقيتا راباتي* مكوّنة من قطع مأخوذة من أعمال مدراشيّة متنوّعة. ومقطعنا ينتمي إلى طبقة ضمن *البسقيتا* مكونة من موادّ غير معروفة من مراجع أخرى. مع ذلك، فهي تشبه نمط *التنحوما\يلامدنو*.

[٢] في دراسة النصوص التلموديّة، من الشائع تماماً تخيّل تفسير للعمليات الحرفيّة على أنّه يستبعد فهمنا للمحتوى. ووفقاً لهكذا تصوّرات، فإذا كان من الشائع أنّ الشخصيّات في القصص في التلمود البابلي تنغمس في مناقشات لا تنتهي، فظهور هذا الدافع هنا لا علاقة له بالقضيّة النوعيّة لقصصنا(علاقات اليهود بالأمم). وأفضّل أن انظر إلى الظاهرة الأدبية كحامل للتطورات المفهيمية، المجتمعية والأيديولوجيّة، أكثر من كونه تطوّراً عرضيّاً. وحتى إذا كان الأمر على هذا النحو، فأهميته تكمن في الصور الجديدة التي تخلقها. وفي حالتنا تقدّم صورة الجدل الذي لا ينتهي بين اليهود والأمم.

[3] 6، *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck),2:559–561(*Gen. Rab* 53:

القصّة في *بسقيتا راب كاهانا*. مع ذلك، تظهر القصّة هناك في سياق أنموذج إيجابيّ للعلاقات بين اليهود وغير اليهود: فحتّى غير اليهود يتمتّعون بالمعجزات التي يؤدّيها الله لإسرائيل.

الخلفيّة البابليّة للقصّة، في إطار الجوّ الجدليّ، هو لبنة أخرى لأنموذج المبشّر. الجدليّات لا تتعلّق بمضمون النقاش. وأولئك الذين أقحموا أنفسهم في الجدليّات لن نتوقّعَ منهم تثقيف الآخر وتغيير معتقداته أو انتماءاته. فالجدل أساساً هو لوضع حدود وفروقات واضحة بين الجماعات.[1] وبالنسبة للجمهور اليهوديّ للتلمود البابليّ، فقد وضعت قصّة الإرضاع أسس انتصار خيالي آخر على الأمم، وهي لم تعد تشير إلى وجود تحوّل في موقف الأمم أمام الله.

هناك قراءة أخرى محتملة للإرضاع، ليس كفعلٍ لإعطاء الآخر وإلهامه، وإنّما كفعلٍ لقلب علاقات السلطة بين اليهود والرومان (سارة والنبلاء). الفتاة الظئر الخانعة تحكم سيّدتها المدبّرة، من خلال التأثير على طفلها. فالمسيطر عليه يغزو الفاتح. والواقع أنّ نصوصاً مدراشيّة أخرى تصوّر عكساً أُخروياً باستخدام صورة السيّدة المدبّرة التي تجد نفسها كسيّدة ظئراً لإسرائيل، وذلك بالسير في خطا إشعياء ٤٩:٢٣: " ويكون الملوك لك مربّين وأميراتهم لك مرضعات" (*مدراش تنايم، سفر التثنية* ١٩:٢٦). مع ذلك، حتّى لو أمكن قراءة الرغبة في التأثير على الأمم في نموذج تمرّد سياسيّ، فإنّه لا يزال يمثّل نوعاً من الرّغبة التبشيريّة.

٦ – تمناع: من التبشير إلى القبول الانتقائي للمهتدين

إنّ التقاليد التي شملتها الدراسة هنا ليست سوى جزء من مجموعة من النصوص التي تتناول موضوعة إبراهيم وسارة كمهتدين، ناهيك عن القول إنّهما ليسا الشخصيّتَين التوراتيّتَين الوحيدتَين المقدّمتَين في الأدب الحاخامي على أنّهما يتعهدان هذا النوع أو ذاك من النشاط التبشيريّ. فعلى سبيل المثال، يقدّم كلّ من يعقوب وإسحَق كهاديَين للناس.[2] ومن المثير للاهتمام إذن، أن نعثرَ على التقليد التالي في التلمود البابليّ، والذي يلومهما على عدم هداية تمناع. ووفقاً لرواية التوراة، كانت تمناع سرية لأليفاز، ابن عيسو، وأم عماليق (تك٣٦:١٢). وكانت أيضاً أخت لوطان، الذي هو مذكور ضمن قائمة حكام أدوم.

---

[1] G. Stroumsa and O. Limor ,Contra Iudaeos :*Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Tübingen 1996)

[2] *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck), 3:104 (*Gen .Rab* 84-:4) .

"الزعيم لوطان" (تك ٣٦:٢٩). والمصادر الفلسطينيّة تستخدم هذه المعلومات لبناء الحجّة التالية: إذا كان الناس من الطبقة الاجتماعيّة البارزة، مثل تمناع، يتمنون التعلّق بعيسو، فكم بالحري أن يتمنّوا التعلّق بيعقوب.[1] وهذه الصورة ربّما تلمّح إلى ظاهرة الوثنيّين النبلاء من رومان ويونانيّين، ولاسيما النساء، الذين كانوا يرغبون في اليهوديّة ويظهرون درجة معينة من الانجذاب إلى عاداتها ومعتقداتها.[2] والمصادر الحاخامية الفلسطينيّة كانت تتصوّر تمناع كمثال لابنة العائلة النبيلة التي ترغب في أن تتعلّق "ببيت" إبراهيم.[3] ومع ذلك، يمكن أن نجد في التلمود البابلي نسخة جديدة للقصّة، وبالنظر إلى لغتها الآراميّة البابليّة فهي من الواضح إعادة صياغة متأخّرة لتقليد فلسطينيّ:

كان تمناع ابنة ملوك...وقد أعربت عن رغبتها في الاهتداء[إلى اليهوديّة]. فذهبت لإبراهيم وإسحَق ويعقوب فلم يهدوها[إلى اليهوديّة]. وهكذا صارت سرية لعيسو. وقالت: إنّه من الأفضل أن تكوني أَمَة لا فائدة ترجى منها في هذه الأمّة، من أن تكوني سيّدة في أمّة أخرى. وعماليق، الذي يجلب الحزن إلى إسرائيل، ولد منها.(*رسالة السنهدرين البابليّة* ٩٩ ب)

يتضمّن السرد البابليّ بعض المكوّنات التي تميّزه عن التقاليد الفلسطينيّة، التي سننتقل إليها الآن.

رفض الآباء قبول تمناع كمهتدية

كيف ينبغي لنا أن نفهم رفض الآباء قبول تمناع كمهتدية [إلى اليهوديّة]، مقابل خلفيّة من التقاليد الفلسطينيّة، التي تقدّمهم كأناس كانوا منشغلين بالنشاط التبشيريّ والهداية؟ ما هي العلاقة بين التقاليد التي وجدت في اثنين من المراكز العلميّة المختلفة؟ فالشخص ذاته

---

[1] *Sifre Deut* 336 (ed. L. Finkelstein;385–386); *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck), 3:992–993 (*Gen.Rab.* 82:12).

[2] S. Matthews, *First Converts :Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Stanford 2001).

[3] لو أنّ رواة هذه القصّة التفسيرية وضعوا في أذهانهم التماثل بين عيسو والمسيحيّة، فالنصّ من ثمّ سيقود إلى فكرة مفاجئة: الوثنيون الذين يتعلّقون بالمسيحيّة كان سيتمّ تخيّلهم على أنّهم يقومون بخطوة نحو اقتراب مرغوب به من اليهوديّة. وهذا الجانب من القصّة يستأهل أن تكرّس له دراسة. تنطلق فرضيتي من أنّ النصّ يحمل شعاراً لمرحلة انتقاليّة أثناء الانشقاق اليهوديّ المسيحيّ، والذي لم يكن يُتخيّل وقتها بعد المجموعات بلغة الثنائيّة والمتعارضة. وتقاليد حاخاميّة أخرى حول "تعلّق" عيسو ذاته بيعقوب يجب أن تُحلل في الإطار ذاته.

الذي كان مشهوراً في التقاليد الفلسطينيّة باقترابه الفاعل من غير اليهود وهدايتهم يصبح سيئ السمعة، في بابل، لعدم قبوله المتهدي الذي يباشر من ذاته في عمليّة الاهتداء.

القراءة التكميليّة هي إحدى الاحتمالات هنا. فالمراجع هي جزءان من وعظٍ متماسك لأغراض التبشير والهداية. المصادر الفلسطينيّة تمثّل الروح الايجابيّة للتبشير، في حين يستخدم التلمود البابليّ شخصيّات الآباء كأمثلة سلبية تبيّن الأضرار التي يخلفها الموقف المتردّد حيال الهداية. ففشلهم في هدايتها يلحق الضرر بشعب إسرائيل. هذه قراءة معقولة، لكن يبدو أنّها تهمل أهمّية تغيّر الخطاب.

يجب أن يؤخَذ بعين الاعتبار اختيار التلمود البابليّ لصورة سلبيّة. فمن الممكن أيضاً قراءة النصّ، كمحاولة لرفض صورة إبراهيم كمبشّر. ليس فقط أنّه لم يطلب ذلك من الأمة، بل إنّه كان أيضاً متردّداً في تحويل أولئك الذين كانوا يهتمّون في القيام بذلك، وشرعوا في الإجراءات. والخطاب السلبيّ للتلمود البابليّ يلعب دوراً مزدوجاً: فمن جهة حافظ على الرّوح التبشيريّة الفلسطينيّة، ومن جهة أخرى فإنّه يقوّضها، إن لم يكن حتّى يسخر منها.

لا بدّ أن تؤخَذ بعين الاعتبار أيضاً احتمالية أنّ أولئك الذين قدّموا التقليد في بابل لم يكونوا على بيّنة من صورة إبراهيم كمبشّر،لأنّ هذه الصورة لم تحفظ في التقاليد البابليّة.[1]

ب – من التحوّل الشخصي إلى التحوّل الإجرائي

أهمّية أخرى للإطار البابليّ لتقليد تمناع تكمن في تحوّل الأطر المفاهيميّة. فالتقاليد الفلسطينيّة كانت تتحدّث في سياق يونانيّ – رومانيّ، عن طبقة نبيلة منجذبة لليهوديّة ومتعلّقة ببيت إبراهيم. وهذا التقديم لا يشير بالضرورة إلى الهداية. بالمقابل، فالتلمود البابليّ يذكر الهداية صراحة. وهنالك نوعان من العناصر المُهمّة هنا. أولاً، هنالك انقسام ثنائيّ للهويّة. فيمكن للمرء أن يكون إمّا يهودياً أو من الأمم، مهتدياً كاملاً أو غير يهودي. وليس هنالك خيار" متعلّق بـ". وأنموذج الذين يخشون الله، المتضمّن في التقليد الفلسطينيّ غير معروف للتلمود البابليّ. ومن المُهمّ أن نلاحظ أنّه في تقليد الرضاعة فإنّ فكرة من يخافون الله

---

[1] هذا الخيار يعتمد على المدى الذي فيه التقاليد الفلسطينية غير الموثقة في التلمود البابلي كانت معروفة في بابل أثناء تحرير العمل وإعادة كتابته في القرنين من السادس إلى السابع، وهي معضلة لم تعرف الحل وتبعد كثيراً عن مدى أهداف هذه الدراسة البحثية.

اختفت من التلمود البابليّ.[1] ثانياً، هناك موافقة مؤسّساتيّة على الهداية. ففي السّرد البابليّ كان تحوّل تمناع يخضع لموافقة الآباء. وهذا يلمح إلى أنموذج إجرائيّ للهداية، تكون فيه السلطة بيد المجموعة، وليس بيد المهتدي نفسه. وتُمارس هذه السلطة من قبل رموز السلطة. وبعض المصادر الفلسطينيّة تشهد بالفعل على وجود دور للحكماء في التحوّل ومشاركة الحاخامات في التشكيك بشرعيّة التحوّلات. مع ذلك، لا نجد وصفاً لإجراء تحوّل كامل إلّا في رسالة غريم الخارجيّة، وفي التلمود البابليّ. وعرف محكمة للهداية يظهر فقط في التلمود البابليّ.[2] والنسخة البابليّة لقصة تمناع هي إضفاء لطابع درامي على هذا التطوّر القانونيّ. إنّها وسيلة أدبيّة تلموديّة شائعة تستخدم هنا، أي "خطاب الواضح". وفي اللحظة بالذات التي تنتقد فيها القصّةُ الآباءَ لعدم قبولهم تمناع، تمنحُهم السلطة للقيام بذلك. و"العمل" الثقافيّ للقصّة يكمن هنا بالضبط. فما هو واضح في هذا النصّ هو أنّ الناس قد يرغبون في اعتناق اليهوديّة وأنّه في يد اليهوديّ المخوّل لذلك قبولهم أو لا.

تحليلٌ مماثل ينطبق على التقليد المعروف عن نهج هيليل الإيجابيّ حيال قبول المهتدين. قبل الوعظ الذي يسبق قبول المهتدين، كما نقرأ في هذا النصّ دائماً، يتمّ ترتيب مشهد يخضع فيه المهتدي لإرادة الحكيم بقبول المهتدي. وهنا يتمّ تحقيق الانتقال من أنموذج المبشّر إلى نموذج مهيمن جديد لبوابة مدخل تضمن الحراسة والأمان(راجع: *شبات البابليّة* ٣١ ؛ *جامعة راباه* ١:٤؛ ٨:٧).

٧ – النماذج البابليّة للتحوّل عن صورة المبشّر

لقد حافظ التلمود البابليّ على ميل متماسك ومتّسق تماماً تقريباً للخروج عن التقاليد الفلسطينيّة اليهوديّة الأقدم منه التي تشجع على النشاط التبشيريّ. وقد أنجز الميل باستخدام الاستراتيجيّات الأدبيّة الأربع التالية.

أ. إضفاء الصّفة الداخليّة على التبشير

---

[1] Feldman ,*Jew and Gentile*, 353.

[2]M. Lavee, *A Convert Is like a Newborn Child: The Concept and It's Implications in Rabbinic Literature* (Ph.D. diss., Ben-Gurion University of the Negev 2003), 238 (Hebrew) ;J. Kulp, "The Participation of a Court in the Jewish Conversion Process," *JQR* 94(2004):437–470.

هذه الاستراتيجيّة هي الأبرز في التقاليد المتعلّقة بإبراهيم. فالآيات والمقولات والتفسيرات ذاتها تماماً التي استخدمت لوصف نشاط إبراهيم بين الأمم تستخدم الآن لوصف دور الحكيم أو عالم التوراة ضمن الجماعة اليهوديّة.

ب. من الوعظ إلى الجدليّات

تمّ العثور على هذه الاستراتيجيّة في السرد المتعلّق بسارة. هنا، حوّل شكل تواصل اليهود مع محيطاتهم من الوعظ، التعليم، وإعطاء هويّة جديدة لجدل عقيم، نقاش لا نهاية له يوطّد فقط أسس الاختلافات بين اليهود وغير اليهود.

ج. غير اليهود كمرآة عاكسة

هذه الاستراتيجيّة موجودة في تقليد حول شخصيّات توراتية أخرى، ومن ثمّ لا يشملها الاستطلاع هنا. ووفقاً لهذه الاستراتيجيّة، فإنّ تعرّض غير اليهود للأفكار اليهوديّة ينعكس مرّة أخرى على اليهود، وهكذا فهي تؤثّر بهم. ويظهر هذا في التقاليد حول معجزة جُعلت لأجل حنانيا، ميخائيل، وعزريا (الذين يسمّيهم الحاخامات شيدرك وميشك وعبد)، عندما وضعوا في أتون نار متّقدة (سفر دانيال ١٩:٣– ٣٠). ووفقاً للنصّ الفلسطينيّ فقد أدّت المعجزة *بالعديد* من غير اليهود لأن يهتدوا(*نشيد راباه* ١:٣: ٣) ممّا يعني دخول أعداد كبيرة في الديانة اليهوديّة. ووفقاً للتلمود البابليّ يستدير غير اليهود إلى اليهود، قائلين: " لديكم إله كهذا، ولكنّكم مع ذلك تعبدون صنماً؟ " (*سنهدرين البابليّة*، ٩٣).

د– صمت التقاليد التبشيريّة

إنّ حجّة الصمت مشكوك بها دائماً، لكن يمكن استخدامها لدعم الأدلّة الأساسيّة. فالعديد من المصادر الحاخاميّة الفلسطينيّة ذات التيار التبشيريّ الخفيّ مفقودة ببساطة في مجموعة الأعمال البابليّة. وفي بعض الحالات يتمّ استبدالها وإعادة استخدامها خدمةً لأفكار أخرى على النحو المبيّن هنا. وتقاليد أخرى لم يتسنَ لها البقاء ببساطة في مجموعة الأعمال البابليّة: أكرَهَ يوسف المصريين على الختان[١]؛ عاد يثرو إلى موطنه ليهدي شعبه[٢]؛ دهش

[1] *Midrash Bershit Rabba* (ed. Theodor and Albeck), 1:1106 (*Gen. Rab.* 90:6); 1:1119–1120 (*Gen .Rab*. 91:5) Feldman ,*Jew and Gentile*, 298,409.
[2] *Mek.,Jethro* 2,200 and parallels.

العديد من غير اليهود من المحصول الزراعيّ الناجح لسبط يساكر، وعندما أدركوا أنّه جاء نتيجة التفاني في التوراة، اعتنقوا الديانة اليهوديّة وغير ذلك كثير.[١]

وفي أحد الأمثلة التوضيحيّة، تمّ بوضوح حذف وحدة صغيرة تلمّح لنشاطٍ تبشيريٍّ من وحدة هاغادية haggadic كاملة حفظها لنا التلمود البابليّ. ومن أجل تقديم هذا المثال ينبغي لي تقديم توضيحات حول طبيعة الوحدات المشتركة لزمن طويل في النصوص الحاخاميّة المتباينة. وفي كثير من الحالات، فإنّ المجموعات الفرعيّة الحاخاميّة البابليّة والفلسطينيّة حفظت لنا وحدات نصيّة طويلة والتي تبدو وكأنّها تنبع من وحدة أصليّة. بعض الروابط في السلسلة الطويلة من التقاليد تبدو مشتركة، والبعض الآخر مقدّم فقط في نصّ واحد، سواء في المواد البابليّة أو في المواد الفلسطينيّة. هذا هو الحال في الوحدة المدراشيّة المتعلّقة بصلاة الملك حزقيا. لقد كان يصلّي من أجل أن يُشفَى، واقفاً أمام الحائط. والحائط، وفقاً للحكماء، يعمل كمذكّر لله، ويخلق علاقة بأحداث قبله في تاريخ إسرائيل.[٢] أحد الروابط يصلنا براحاب (أنموذج بدئيّ حاخاميّ آخر للمهتدين)، التي تنقذ شخصَين، ومن ثمّ يجب أن تكون مذكّراً لأجداد حزقيا الذين "قرّبوا منك كل أولئك المهتدين". وفي النصّ البابليّ الموازي لم يترك غير تعليق غامض فقط من هذه الوحدة: "[صلّى] بشأن مسائل الجدار".

قبل مناقشة النتائج التي توصّلت إليها، أودّ أن أدلي ببعض الملاحظات والتحفّظات. ما أظهرته هنا هو *الميل المتحكّم* في تطوّر التقاليد الحاخاميّة حول التبشير في الغرب والشرق الحاخاميَّين. مع ذلك، ضمن الطبيعة الانتقائيّة والتجميعيّة لكتلة الأدب الحاخاميّ على واحدنا ألّا يتفاجأ حين يواجه هنا وهناك بمصادر تخالف هذا *الميل المتحكّم*. وهناك مثال واحد على الأقل من تقليد تبشيريّ مُحْتَفَظ به جزئياً في بابل.[٣] وقد أشرت في الحالات الأخرى إلى لبنات بناء استخدمت لتنقيح التقاليد البابليّة المتناثرة هنا وهناك في كتلة الأدب الفلسطينيّ. وإذا ما اعتبرنا صيرورة تشكيل الأدب الحاخاميّ سيكون من غير المفيد لنا أن نتوقّع اتّساقاً شاملاً، والخلافات تُظهر هنا أنّها كافية، برأيي، لتوطيد الاتّجاهات السائدة.

---

[1] *Gen .Rab*. 78:12,1263.

[٢] قارن: *b. Ber*.10 مع Palestinian Talmud *y .Ber*.4:4,8b; *y.Sanh.* 10:2,28 c.

[٣] *مدراش التكوين* ٢١:٣٣: "وزرع إبراهيم شجرة أثل في بئر السبع". Hayward, "Abraham as Proselytizer," 24–37.

٨ - سبب التغيير: الجغرافيا و/أو التسلسل الزمني؟

كيف لنا أن نفسّرَ النتائج الأدبيّة المعروضة هنا؟ وماذا كان السبب للرفض الثابت للتقاليد التبشيريّة في بابل؟ يجب النظر في كلّ الجوانب الجغرافيّة- الثقافيّة والكرونولوجيّة. والاختلافات بين المجموعتَين الأدبيّتَين إنّما يرجع أيضاً إلى فترات التشكيل المختلفة. فالتلمود الفلسطينيّ والأعمال المدراشيّة الأولى التي ورد ذكرها هنا ربّما كانت قد أُكمِلت بحلول القرن الخامس. أمّا التلمود البابليّ فقد واصل تطوّره طوال القرنين الخامس والسادس، وخضع لفترة غير محدّدة من النقل الشفهيّ غير المستقرّ. وهكذا، نقل إبداعيّ، جمع مواد، إعادة تنظيم وإعادة التركيب للنصوص، إعادة صياغة وإعادة تشكيل للتقاليد استمرَّت لأكثر من قرنين من الزمان بعد تنقيح التلمود الفلسطينيّ والأعمال المدراشيّة الفلسطينيّة الكلاسيكيّة.

لقد لعب السياق الجغرافي-الثقافي للأعمال دوراً هنا أيضاً، فمن ناحية التنصّر التدريجيّ للإمبراطوريّة الرومانيّة في فلسطين والسلالة الساسانيّة والدين الزرادشتي في بابل من ناحية أخرى.

هنالك العديد من الاختلافات الأخرى بين المجموعتين الأدبيّتَين تتعلّقان بالهداية وبجوانب أخرى حول حدود الجماعة وترسيم الهويّة: إجراءات الهداية، والنهج حيال المهتدين، والآثار المترتّبة على مفهوم الاهتداء كولادة جديدة أو خلق جديد وغير ذلك. ومن الصعب التمييز بين ثقل العوامل الجغرافيّة- الثقافيّة والعوامل التاريخيّة. ومع ذلك، ففي حالة التقاليد التبشيريّة لدينا أيضاً بعض النصوص المدراشيّة الفلسطينيّة المتأخّرة، التي تميل إلى تكثيف التقاليد التبشيريّة مقابل الميل البابليّ لرفضها.[1] من هنا، ففي هذه الحالة، علينا أن نفترض أنّ الجانب الجغرافيّ- الثقافيّ هو أكثر أهمّية من الجانب الزمنيّ.

٩ - الاستنتاجات: الأهمّية التاريخيّة

الآن فقط، بعد وضع أسس العمليّة الأدبيّة، يمكن أن ننتقل إلى السؤال حول الأهمّية التاريخيّة لمصادرنا. لقد لعبت التقاليد التبشيريّة في المصادر الحاخاميّة دوراً في البناء البحثي

[1] كما في الذكر الصريح للتحوّل فيما يتعلّق بالأطفال الذين أرضعتهم سارة (*Pesiq.Rab.* 43)، أو في جمع تقاليد تبشيريّة عديدة في الـ *Canticles Rabbah*، فإن فعل تنقيح أدبيّ يشير إلى قراءة لهذه التقاليد المبعثرة كمجموعة دلائل على رسالة إبراهيم إلى الأمم.

لما يُزعم أنّه طبيعة تبشيريّة يهوديّة خلال المراحل المتأخّرة من حقبة الهيكل الثاني. وكان ينظر إلى صورة إبراهيم كذكرى لعرف يهوديّ قديم، لم يعد صالحاً لليهوديّة المتأخّرة. لقد ورثت المسيحيّة المنتصِّرة المكوّن التبشيريّ للأديان اليهوديّة القديمة ، في حين توقّف اليهود عن جهودهم الرامية إلى التبشير بسبب ضعفهم السياسيّ بعد تدمير الهيكل الثاني وفشل تمرّد بار كوخبا. لكنّ الدراسات من منتصف القرن العشرين بدأت التشكيك بهذا التصوّر، بدءاً بعمل سيمون *حقيقيّة إسرائيل الوحيدة Verus Israel* واستمرّ في المنشورات الحديثة لكوهين، غودمان، وغيرهما. وفي حين أنّ سيمون، ومن بعده فيلدمان، جادلا بشأن استمراريّة جيدة للاتّجاهات التبشيريّة اليهوديّة في الفترة الحاخاميّة، فإنّ غودمان وكوهين يسألان: "هل كانت اليهوديّة في العصور القديمة ديناً تبشيريّاً؟". لقد قوّض غودمان أسس تصوّر تبشير يهوديّ مبكر، وذلك باستخدام تعريف النشاط التبشيريّ "القويّ".[1]

وهكذا فما المساهمة التي يمكن أنّ للنتائج التي توصلنا إليها أن تقدّمها لمسألة اليهوديّة كدين تبشيريّ في العصور القديمة؟ الجواب محدود للغاية. ومن النظر إلى تواريخ المصادر نستطيع فقط أن نقول: لقد صوّر الحاخامات في أرض إسرائيل، من القرن الثاني أو الثالث، إبراهيم كمبشر. ويجب أن نلاحظ أن العبارة الأُقدم، التي يزعم أنّها تنائية، المقدّمة في مثالي الأول، *السفره*، تنسب في *تكوين راباه* إلى أمورا، ومن ثمّ تلقي بظلال من الشكّ على القرن الثاني كتاريخ لها. إنّ شكل الإرساليّة المستخدم في المصادر الفلسطينيّة كان في معظمه منحازاً، تعليمياً أو إعلامياً، على الرغم من أنّ أقدمَ مصدر، فضلاً عن أحدث المصادر، إنّما تلمّح إلى نشاطٍ تبشيريّ متكامل ينتهي باهتداء إلى اليهوديّة. ومع الهجرة من أرض إسرائيل، فقدت هذه التقاليد نكهتها التبشيريّة الخاصّة. فقد "حُوِّلت" في الدوائر البابليّة بحيث تتعامل مع إرساليّة حاخاميّة ضمن اليهوديّة من أجل الهيمنة الحاخاميّة.

من الممكن أنّ المصادر الفلسطينيّة كانت صدى لعرف تبشيريّ يهوديّ قديم، عُرف كان شائعاً في نهاية حقبة الهيكل الثاني ثمّ استُؤصل لاحقاً. ومن ثمّ فإنّ النصّ البابليّ يصوّر الاستدارة المتأخّرة عن العُرف التبشيريّ. وإذا كان النشاط التبشيريّ اليهوديّ من أيام الهيكل الثاني قد اختفى بسبب تغيّر الوضع السياسيّ لليهود خلال القرنَين الأول والثاني، فمن غير

---

[1] Feldman, Jew and Gentile; Idem, "Conversion to Judaism," 115–156; Goodman, Mission and Conversion ;A. I. Baumgarten ,"Marcel Simon's Verus Israel as a Contribution to Jewish History ,"HTR 92(1999):465–478.

الملائم أبداً أن تظلّ النصوص الفلسطينيّة من القرن الثالث تحتفظ(إن لم تكن حتّى قد بدأت بتطوير!) مثل هذه الصور، وبعد ذلك فقط رفضتها المصادر البابلية. ومن الأكثر معقولية أنّ التقاليد التبشيريّة من فلسطين هي عبارة عن صور أدبيّة انتشرت في فلسطين، وتعكس خيالات حول الحاخامات، أو أهدافهم التبشيريّة. وأنا أخشى ألّا يكون بإمكان المصادر الحاخاميّة أن تعطينا أجوبة جيدة على أسئلة تتناول يهوديّة الهيكل الثاني. والمصادر تمدّنا بمعلومات أكثر عن اهتمامات الحاخامات البابليّين مقابل الحاخامات الفلسطينيّين، ويجب تفسيرها كتطوّرات ثقافيّة في التصوّر الذاتيّ اليهوديّ وترسيم الهويّة.

يبرهن التلمود البابليّ، هنا وفي مواضع أخرى، عن ميل إلى تسميك حدود الجماعة اليهوديّة، لتوضيح الذي ينتمي والذي لا ينتمي. إنّ صورة اليهوديّة المنسحبة داخل ذاتها صحيحة، لكنّها لم تكن عملية تحوُّل من حقبة الهيكل الثاني إلى الحقبة الحاخاميّة، كما زعم الأنموذج القديم لليهوديّة كدين تبشيري، بل هي تحوّل من حقبة البابليّة اليهوديّة من القرن الثالث إلى القرن السابع، أي فترة تشكيل التلمود البابلي. وعلينا ألّا ننظر إلى هذه التغيّرات الثقافيّة كنتيجة مباشرة للتغيّرات السياسيّة، بل كنتاجات لعملية استغرقت وقتاً طويلاً. لقد بدأ المشروع الحاخاميّ لتعريف اليهوديّة مع تنايم Tannaim أرض إسرائيل لكنّه لم يصل إلى سويّته الناضجة إلا مع المحرّر المتأخّر للتلمود البابليّ.

http://xhamster.com/movies/3985906/3_hours_of_gay_bears_clips.html?embed=related&from=player_related&prs=6af30f7de3c24b9da57b95f9b80c94a1:moviesgaybears.com:55a7f3ff:e10

إبراهيمُ، النَّفيُ، والتقليدُ المدراشيُّ

جوانا فاينبرغ

كواعظٍ ومُفسّرٍ بليغٍ للكتاب المُقدَّس رفضَ كالفن أيَّ حلّ وسطٍ عندَما كانَ الولاءُ لكنيستِه الإصلاحيّة على المحكّ. وبعباراتٍ لا لبسَ فيها ندَّدَ بنيقوديميّة Nicodemism بعضِ أتباعه الإصلاحيّين[١]. وسواء في خُطبِه أو في تفسيرِه لنصّ التّكوين ١٢ وسِفر أعمال الرُّسل ٧ أسهبَ كالفن في الحديث عن موضوعةِ إبراهيم ونفيه. كالفين- كما أثبتَ موهن Moehn باقتدارٍ- استمدَّ دروساً جديدةً ليومِه من الرواية التوراتيّة[٢]. لقد أكّد أنّه لن يسمحَ بمُحاكاةٍ في العرف الدّينيّ، ولا حتّى من أجلِ الحفاظ على الذّات. فإذا لم يكن مُمكِناً عِبادةُ الله، لا بديلَ سوى السّعي إلى مُغادَرة الأرضِ الأمّ. ومع جرعةٍ صحيّة من التّعاطُف- ليس الأمرُ بالمُستغرَب لأنَّه هو نفسهُ غادرَ فرنسا إلى جنيف- يُؤكّدُ كالفن في عظةٍ له على سِفر الأعمال ٧: "يبدو الأمرُ كما لو أنَّ اللهَ يريدُ سَبرَه بسكين قائلا: 'أنا أعلمُ أنّه من الصّعبِ حقّاً ومُحزِنٌ تركُكَ بلدَكَ و بيتَ أبيكَ وأحبائِك، لكن لا بدَّ من الرّحيل' "[٣].

من هنا، فإبراهيمُ، الذي كانَت دعوتُه بالنسبة لكالفن مُجرَّدَ مَظهرٍ من نعمة الله، يُصبحُ القدوةَ لجميعِ المُؤمنينَ الذين لا يستطيعونَ الاعترافَ بِعقيدتِهم في بلدهم الأصلي. إنَّ العلاقة

---

[١] حين دعاني جورج هـ فان كوتن برفقته المعهودة للمساهمة في المؤتمر المكرّس لتفسير نصّ التكوين ١٢:١ – ٣ قدّم لي خيار التحدّث حول موضوعٍ معيّن يتعلّق ببدايات الأدب المعاصر، أو أختار موضوعاً على صلة بذلك من حقل الأدب المدراشي الكبير. تركّز هذه المداخلة البحثيّة على المدراش، لكن مع إيماءة باتّجاه تفاسير القرن السادس عشر.

[٢] هذا النصّ ناقشه W.H.T. Moehn, "Abraham—Père de l'église de Dieu," in *Calvinus praeceptor* ecclesiae (ed. H.J. Selderhuis; Geneva 2004), 287–301. قدّم كالفن حاضرات عن سفر التكوين من عام ١٥٥٠ إلى عام ١٥٥٢، فقد بدأ تفاسيره عام ١٥٥٠ لكنّها لم تظهر إلا عام ١٥٥٤ فقط. وتفسير التكوين طُبع كجزء من تفسير كالفن لأسفار التوراة الخمسة الأولى عام ١٥٦٣. انظر: A. Lane, *John Calvin Student of the Church Fathers* (Edinburgh 1999), 226–229.

[٣] استشهدَ بها موهن من عظةٍ على سفر الأعمال ٧؛ في كتاب J. Calvin, Sermons on the Acts of the Apostles (ed. W. Balke and W .H .T .Moehn ;Sup Calv 8;Neukirchen-Vluyn 1994), 238: "Comme si Dieu le vouloit sonder d'une lancette dedans le Coeur pour dire ,'Je sçayque ces choses te seront bien dures et fascheuses de laisser ton pays, la maison de ton pere et ceulx de ta congnoissance ,je sçay que cela te semblera bien estrange, mais il fault tout quicter'".

بينَ إبراهيمَ والمنفى تتحوّلُ إلى موضوعِ رئيسٍ في مقالتِه المسهبة في عظتِه على سفر التكوين التي قدّمها في كانونَ الثاني- يناير ١٥٦٠[1]. ينسجُ كالفن عظتَه حولَ الطُّرق المختلفة التي يُمكن أن تقارَنَ فيها الكنيسةَ بإبراهيمَ. وتجدرُ الإشارةَ على أنَّ المقطعَ التالي من هذه الخطبة الطويلةِ على وجه الخصوص وثيقُ الصّلة ببحثِنا الذي نُقدّمُه هنا:[2]

أيُّ طريقٍ لا يريدُ لنا اللهُ السَّيرَ فيه؟ ليسَ الطّريقُ مطابقاً لطريقِ أبرام لكنَّه يشبهُه في أنَّ علينا، نحنُ أيضاً، أن نتركَ ... يجبُ أن نتبعَ مثاله، لأنّنا نعرفُ ما يُقالُ في المزمور ٤٥ [١١:]: "اسمعي، يا بنتَ، وانظُري؛ وأميلي أذنَك؛ وانسي شعبَك وبيتَ أبيك". تبدو هذه الآيةُ وكأنَّها مُوجَّهة لزوجة سليمان، لكنَّها في واقعِ الأمر تتعلّقُ بالكنيسة. ثمَّ تضيفُ [الآية] بعد ذلك أنَّ الملك سوف يمجّد زوجته ما إن تغادر منزلها. وهذا يبيّن لنا أنّه يمكنُنا فقط أن نكونَ مَسيحيّين، مُستعدّين لخدمةِ اللهِ والوفاء بواجبنا له ما إن نَتخلّى عن الأمور التي هي من هذا العالم... لا ينبغي لنا التعلّقَ بالأرض. وعلينا تحمُّلُ كلّ هذا بصبر – لأنَّنا نرى أنَّ العديدَ من

---

[1] J. Calvin, *Sermons sur la Genèse* chapitres 20,5–11,7 (ed. M. Engammare; SupCalv 11.2;Neukirchen–Vluyn 2000),586–598.

[2] Calvin,SermonssurlaGenèse,586–587:"... quell chemin il veut que nous tenions .... Or il est vrai que nous n'aurons pas un commandement du tout pareil à celui qui a esté fait à Abram nostre père ....Il faut donc que nous suivions tous son exemple,comme nous oions qu'il est dit au pseaume 45e 'Escoute fille et preste l'oreille. Il te faut oublier la maison de ton pere et tout ton parentage.' Cela est dit souz la figure de la femme de Salomon, mais il apartient à l'Eglise.Et là dessusil est adjousté quele roy honorera son epouse, quand elle aura ainsi quité son parentage. C'est pour nous monstrer en somme que nous ne povons estre chrestiens, et ne povons estre disposez à servir à Dieu, et ne luy povons nullement complaire, jusques à ce que nous aions renoncé à tout ce qui est dumonde ... nousnesoionspointattachezalaterre ....Etpuis ... c'estque,s'ilplaist a Dieu du nous fair mieux sentir comme nous sommes estrangiers en ce monde, que nous portions encoures cela patiemment. Comme nous voions aujourd'huy, qu'il faut que plusieurs quictent le pais de leur naissance à cause de l'horrible captivité qui est là ,et qu'il ne leur est point licite d'adorer Dieu purement ,mais qu'ils seront traisnez après les abominations de la papauté. Quand donc nostre Seigneur nous veut faire practiquer ce qui est dit de nostre pere Abram, il faut que nous soions resolus de suivre ... que nous ne preferions tousjours la vocation de Dieu à tout le reste. Voilà donc les trois points, ausquels il nous faut tendre ,pour estre vrais enfans spirituels d'Abram"....

الأشخاص تركوا خلفهم سلامَ مسقطِ رأسهم بسببِ الأسرِ الرَّهيب الذي عانوا منه هناك لأنّهم كانوا غيرَ قادرين على عبادة الله بشكلٍ نقيّ بَحتة كانوا يُجرّون بفواحشِ البابويّة. لذلك عندَما يريدُ الله منّا أن نتصرّفَ في طبقاً لما قيلَ لإبراهيم فعلينا أن نتبعَه بحزمٍ... فلا شيءَ أفضلُ من طاعة دعوة الله. يجبُ أن نسعى لأن نتصرَّفَ كأبناءٍ لإبراهيم...[١]

لسنا بحاجةٍ لأن تُعيقَنا الأيديولوجيّة السّياسيّة والدينيّة عندَ كالفن. لكن ما يستحقُّ أن يؤخَذَ بعين الاعتبار هو وضعُه نَصّي التّكوين ١٢ والمزمور ٤٥ الواحد بجانبِ الآخر. كما برهنَ جاكوبس فإنَّ واضعي المِدراشيم [جمع مدراش – مُترجم] الكلاسيكيّة كانوا على ما يبدو ورثةً لتقليدٍ – كانَ هنالك آخرون[٢]، لأنّه ليسَ ثمّةَ شيءٍ يُمكنُ أن ندعوَه بالتفسير المِدراشي الوحيد للآية – يَربطُ المزمور ٤٥ بشخص إبراهيم[٣]. ما يلفتُ النّظرَ، إذن، هو اكتشافُ كالفن للرّباط ما بينَ النصّين، أي المزمور ١١:٤٥ والتّكوين ١:١٢. لقد أحرزَ كالفن مُعظمَ مَعرفته بالتفاسير اليهوديّة من مصادرَ ثانويّةٍ، لكنَّه لم يكن يَعرفُ العبريّة التي كانَ قد تعلَّمها من عالم العبرانيّات الشّهير أنطوان شوفالييه. بالنسبة للجزء الأكبر من تلك المعرفة بالتقاليد الحاخاميّة فعلى ما يبدو أنّه أخذَها أيضاً عن نيكولاس الّذي من ليرا وتفاسير العالمينَ البروتستانتيّين باولوس فاجيوس وسيباستيان مونستر.[٤] مع ذلك، ففي هذه الحالة بالذّات، لا أبدو قادراً، حتّى الآنَ، أن أعثرَ على مَصدرٍ ثانويّ والذي استمدَّ منه المُقارَنة بينَ تك ١٢ المزمور. لكن ما يهمُّ لأغراض بحثِنا هو أنَّه في مُحاوَلته لِفهمِ دعوةِ الله لإبراهيم يُلاحِظُ كالفن أنَّ بُنيانَ الآيتَين يؤكّدُ على الأمر، ليسَ فقط بمُغادَرة البلد، بل أيضاً البيت الأبويّ (בית אביך). عِبرَ هذه العبارة المُشترَكة بينَ كِلا النصّين الأمر بتركِ البيت الأبويّ المُوجَّهة لإبراهيمَ على وجه التَّحديد تمّ تعميمُه عن طريق المزمور الذي يمكنُ دائماً أن يُفسَّرَ نمطيّاً أو مُجازيّاً. وفي تطبيقه لهاتَين الآيتَين المُترابطتَين داخليّاً على وضعِه الخاصّ ينغمسُ كالفن في نشاطٍ مِدراشي.

---

[١] يستخدم كالفن في تفسيره للمزمور المصطلح كنيسة *ecclesia* غالباً وذلك كاسم لإسرائيل.

[٢] لا يُفهم المزمور فقط بالإشارة إلى المَلَكيّة وحكمة الحكماء بل غالباً ما يفسّر أيضاً بمعنى مسياني في التفسيرين اليهوديّ والمسيحيّ على حد سواء.

[3] I. Jacobs , *The Midrashic Process* (Cambridge 1995), 95–98.

[٤] حول معرفة كالفن باللغة العبرية؛ انظر: M. Engammare, "Johannes Calvinus trium linguarum peritus? La question del 'Hébreu ," *BHR* 58(19996): 35–60.

تسبرُ مدراشيمُ مُختلِفة غورَ سبب دعوة الله لإبراهيم. وغرضي هنا هو دراسةُ مِدراشٍ بعينه، والذي بما يَتناقضُ معَ كالفن، يقوّضُ العناصرَ الشمُوليّة التي يمكنُ استخلاصها من الآيات الثّلاث الأولى من الإصحاح ١٢ من التّكوين- سواء أكانَ بالفعل يَستخدمُ التقليدَ القديم من المزمور ٤٥ أو يَستخدمُ آياتٍ افتتاحيّةً أخرى فإنَّ غرضَه هو التخصيصيّة الواضحة. والمِدراشُ محطُّ التّساؤل هو التنحوما، وهو نصٌّ مَرَّ بعدّة مراحلَ من التنقيح إن كمخطوطٍ أو في أثناءِ الطباعة.[١] من هنا، من الضّروري أن يكونَ قارئُ المدراش يَقظاً على الدّوام إلى المزالق التي تُرافِقُ أي تحليل عقائدي لهكذا نصّ غير مُستقِرّ. مع ذلك فما يمكنُ تأكيده هو الوحدات العديدة للنصّ كانَت قد أُلّفَت في الأزمنة ما بعدَ التّلمُوديّة. هذا هو المدراشُ الذي يُبرهنُ فيه مِدراشياً بطريقةٍ هي الأكثرُ إثارةً للدّهشة على التأكيد الاستفزازيّ على سيادة المركز الغاؤوني في بابل، مُقابِل الجماعة الفقيرة المُضطَهدة في فلسطين[٢]. وفي احتوائِه تقاليدَ أكثرَ قدماً له طريقةٌ رائعةٌ لتبسيطِ المِدراشيم وصقلِها إذا صحَّ القول- كما لو أنّه في تلك العمليّة تمَّ إنتاجُ مِدراشيم جديدة.

بالنسبة للأقسام الأربعة الأولى من المِدراش حولَ قصّة ليكا ليك، والذي كلٌّ منها مُؤلّفٌ وفقاً لهيكلٍ أدبيّ أو بلاغيّ مُعيَّن، إنّما يُسلّطُ على مَعنى دعوةِ إبراهيم في نصّ التّكوين ١٢: ١. والأممُ، كما سنرى، لا تحتلُّ إلا موضعاً ضئيلاً أو معدوماً مُخطّط هذا المُفسّر المُعيَّن.

إحدى خصائص *التنحوما* هو استخدامُها لصيغة *اليلامدينو* ***yelammedenu*** من أجل إحرازِ صلةٍ التي لا تنفصمُ عُراها بينَ الهالاخا والهاغادا- تُطرَحُ مسألةٌ شرعيّةٌ ومن ثمّ تُحَلُّ هاغادياً. وبتجنّبِ المنطق الهالاخي المُعقّد يُقدّمُ للسامع تبصُّراً في الأساس المنطقيّ لبعض القواعد الشّرعيّة.

---

(١) من أجل نظرة شاملة عموميّة حول البحوث المتعلّقة بهذا المدراش؛ انظر: .G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh 19991),329–333. من أجل دراسة عميقة حول مراحل التنقيح المختلفة؛ انظر: M. Bregman ,The Tanhuma-Yelammedenu *Literature: Studies in the Evolution of the Versions*(Piscataway 2003) (Hebrew). ليس الغرض في هذه المداخلة البحثيّة تقديم مسح شامل، بل تحليل شكل المدراش كما يظهر في تحرير مانتوا المعياري (١٥٦٣)، التي تمت فيها إضافات إلى النصّ تركت أثرها على ما يبدو على الطبعات التالية. الرجوع إلى الطبعتين السابقتين سواء تلك التي حصلت في القسطنطينية (١٥٢٢) والبندقيّة (١٥٤٥) (وإلى طبعة سولومون بوبر، حين تكون على صلة) سيكون مؤشّراً فيما إذا كانت قراءاتهم تغيّر معنى النصّ بشكل جوهري.

(٢) انظر: *Tanh.,Noah* 3.

الفقرةُ الأولى من هذا المِدراش تُقدّمُ حالةً كهذه.[1] وبنيانُ صيغة المجرور الأخلاقي *لليك ليكا* ("انطلقْ") في آية "انطلقْ من أرضِك ..." (تك ١٢:١) يفتحُ أمامَنا كنزاً من التّفسيرات. وتشيرُ العبارةُ المُحدَّدة في آنٍ إلى شخصٍ ("لك") وأمر ("بالذهاب"). الأمرُ المُرتبطُ "بالذّهاب" يَتداعى هالاخيّاً مع الشّماع والسّؤال "كيف ينبغي ليهودي أن يأخذَ على عاتقه نيرَ السّماء في أثناءِ المشي؟". كاتبُ النصّ التّرنيميّ يعيدُ تقديمَ الحجّة القديمة حولَ الوضعيّة التي يجبُ أن تُتلَى الشّماعُ فيها. كيفَ يمكنُ أن نأخذَ بشكلٍ حرفيّ آيةَ سِفر التثنية:" يجبُ عليك التحدُّث عنهم، عندَما تجلسُ في بيتِك وتمشي في طريقِك (ובלכתך בדרך) عندَما تستيقظُ وتذهبُ إلى السّرير "؟ هل من المُمكِن أن تأخذَ نيرَ السّماء على عاتقِك في أثناءِ المشي؟ هذا السّؤال المطروحُ في التلمود[2] يردُ هنا مع حلِّه أنّه من أجل تسهيل التّركيز المطلوبِ فقط السّطر الأول، "اسمعْ يا إسرائيلُ الربُّ إلهُنا، إلهٌ واحدٌ" يجبُ أن يُقالَ في وضعيّة الثّبات. لكن هنالكَ ما هو أكثر. فكلماتٌ إضافيّةٌ لشرحِ *الكافّناه* ***kavvanah***، أي تَركيز المُصلّي، تنقلُ الأمر المشحونَ لاهوتيّاً لِتلاوة السّطر الأوّل من الشّماع على مُستوىً آخرَ. يجبُ على الشّخص التّركيز على السذماء، فقد قيلَ لنا، " بخوفٍ ورهبةٍ، برعشةٍ وخشوعٍ، من أجل وحدانيّة الله" (*يحود هاشم*). ونقرأُ "اسمعْ يا إسرائيلُ، الربُّ إلهُنا، إلهٌ واحدٌ...". وعلى الرَّغم من أنَّ هذا الدّعاء المُكوَّن من كلماتٍ تدلُّ على الخوف من الله مُستخدَمٌ في نصوص هاغاديّة سابقة بالعلاقة مع تلاوة الشماع،[3] فورودُها في هذا النصّ (لا تردُ في الصّيغة التلمُوديّة في *براخوت*) يوضّحُ، إذ لم يكُنْ واضحاً من قبلُ، أنَّ الحالةَ الذهنيّة للمُصلّي الفردِ أمرٌ بالغُ الأهمّية. ما لم يتمُّ العثورُ في النصوص السّابقة هو عبارة *يحود هاشم* التي تُستخدَمُ للدّلالة على فكرة وحدانيّة الله، المُرتبِطة غالباً مع الاستِشهاد. وهكذا، فإنَّ "العودةَ" أو "المشي على طريقٍ" يمكنُ أن تَحدُثا فقط ما إن يتمُّ إعلانُ وحدانيّةِ الله. ويتلقّى إبراهيمُ الأمرَ بالمشي نتيجةً لإظهارِه محبّةَ الله الأمامي قبلَ الأمر والمنصوص عليها في التّعبير "إبراهيم خليلي"(إشعياء ٤١:٨). يَستخدمُ المِدراش هاغادا يعادُ تدويرُها كثيراً حولَ حفظِ الأب للوصايا، وتدورُ حولَ التّكوين ٢٦:٥ ("من أجل أنّ إبراهيم أصغى إلى صوتي وحفظَ أوامري ووصاياي وفرائضي وشرائعي ***toroth***")، حيثُ يتمُّ تفسيرُ *توروت* [جمع توراة: شريعة- مُترجم] بصيغةِ الجمع بالإشارة إلى أحكام ما بعدَ توراتيّة. ويُقالُ إنَّ إبراهيم أثبتَ

---

[1] انظر الملحق الأوّل (סימן א).

[2] *براخوت البابلية* ١٣ ب ولاحظ *التوسافوت* عليها، التي تستشهد *بالتنحوما* في هذا الموضوع.

[3] انظر، مثلاً: *Lev.Rab.* 27:6.

جدارتَه عن طريق حفظِ أقلّ الشّرائع احتمالاً (*إيروف تافشيلين*)، وهي الوصفةُ التي تَسمحُ بإعداد الطعام في أحدِ الأعياد من أجل السّبت الذي سيحلُّ بعدَه.[١] ولأنّه عبدُ الله على أكملِ وجهٍ بينَ عبدة الأوثان فإبراهيمُ الآن على أهبة الاستعداد لتلقّي الدّعوة الإلهيّة "كي يمشي".

من خلال هذا التّفسير لنصّ التّكوين ١٢:١ يجري تقديمُ أبعادٍ جديدةٍ للعديد من الآيات والقوانين. السُّؤال الذي شغلَ بالُ جميع المُفسّرين هو لماذا تمَّ تفسيرُ سببَ دعوة إبراهيم، في حين تُعطَى الأهميّة للشَّرع الذي هو بخلافٍ يمكنُ أن يكونَ مُهمَلاً. معَ ذلكَ، فأهمُ ما في الأمر هو اكتشافُ المعنى الباطنيّ للوصفة التي تحكمُ تلاوة الشّماع وتحقّقها في حياة إبراهيم. والنفيُ من الوطنِ الأساسِ هو نتيجةٌ لسلوكِ إبراهيم المثاليّ في أرضٍ مُلوثةٍ بالوثنيّة. "قالَ له القدوسُ المُبارَك: 'أنتَ دقيقٌ في حفظِك لوصاياي. أنت تعيشُ بينَ عَبدة أوثان. اتركْهُم. أَخرِجْ نفسَك من أرضِك...'. ومن المُفارَقات، إذن، أنَّ الثوابَ على السّلوك المثاليّ يكونُ بالنفي. إنَّ فكرةَ *الإيحود هاشم*، أي يجعلُ اسمَ الله واحداً، المنصوص عليها في هذا القسم، إنَّما تطفو إلى السطح في القصيدة الثّانية.[٢] لقد كيَّفَ جامعُ النصوصِ قصيدةً وجدَها في مكانٍ ما، وعلى الخصوص، تكوين راباه ٣٩، والتي تُفسّرُ فيها آيةَ النشيد التالية: "لدينا أختٌ (*آحوت*) صغيرةٌ وليس لها ثديان" (نشيد الأنشاد ٨:٨) بالعلاقة مع إبراهيم ومع التقليد واسع الانتشار الذي يقول إنَّه [إبراهيم] كانَ قد رُميَ به وهو في أور، في تنّورٍ للكلدانيّين بناءً على مرسومٍ من نمرود، ويُثبتُ بالمَثَل أرفعَ أشكال *الإيحود هاشم*.[٣] وعلى نحوٍ معقول تماماً يستغربُ فالنصّ نفسُه يتساءَل عن مُماثَلة إبراهيم مع "الأخت". *والتنحوما*، مثلَ نصوص مُوازية أخرى، يلعبُ بالجذور المُختلِفة للفعل אחה (*آحا*)، ليخلُقَ بمهارةٍ تفسيراً جديداً. في سفر *التّكوين راباه*، على سبيل المثال، نقرأ ما يلي: "إنَّ إبراهيم كانَ مثلُ الذي يُصلِح الشق". وفي *التنحوما*[٤] نقرأ: "لقد أخاطَ العالمُ من أجل القدُّوس المُبارَك مثلَ

---

[1] *B. Yoma* 28 b.

[٢] انظر الملحق الثاني (סימן ב).

[٣] *Midrash Bereshit Rabba* (ed. J. Theodor and C .Albeck ;3vols.;Berlin 1912–1936), 1:366–367 (*Gen. Rab.* 39:3). انظر مناقشة هذا التقليد في G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism :Haggadic Studies* (Leiden 1961),66–75.

[٤] هذه الصورة القويّة غير مستخدمة في الطبعين الأولين في كلّ من القسطنطينية (١٥٢٦) والبندقيّة (١٥٤٥)، لكنّها متضمنة في الطبعات التالية مثل مانتوا (١٥٦٣) وبراغ (١٦٠٣).

شخصٍ يَصنعُ شقّاً ثمَّ يُخيطُه". الفعلُ المبنيُّ للمعلوم المُستخدم هنا يدعو إلى التَّعليق. ماذا شقَّ إبراهيم؟ الإشارةُ الواضحة هي إلى مُمارسات الندب التي تجري مُناقَشتُها في موعيد *قطّان* في التلمود البابليّ حيثُ يُطرَح السؤالُ ما إذا يُمكنُ لِمَن يَندبُ أن يُمزّق المظهرَ المادّي لخسارتِه- الشقّ الذي يتمُّ عمداً في ثياب من يندبُ – حالما تصلُ فترةَ الحداد إلى نهايتها.[1] وهكذا، فالمدراشُ يتضمّنُ الفكرة القائلة إنَّ إبراهيمَ تركَ خلفَه العالمَ الذي لا حياةَ فيه للشَّعب الذي يعبدُ الأوثانَ الذي كانَ [إبراهيمُ] يعيشُ بينَهم.

إنَّ موضوعةَ الموت بالنسبة لله يتمُّ إضفاءُ المزيد من التَّطوير عليها عن طريق تفسيرٍ مُطوَّل لنصّ نشيد الأنشاد ٨:٩ – ١٠: "إن كانَت سوراً، بَنينا عليه شُرفاً من فضَّة، وإن كانَت باباً، ألبسناه لوحاً من الأرْز. أنا سورٌ وثدياي كبُرجَين، فأنا في عينَيه [في نصّ السَّبعينيّة: "أعينِهم" – مُترجم] كمن وَجَدت السّلام". وفي بعض المدراشيم بما في ذلك إحدى نسخ *التنحوما* يتمُّ التصريحُ بالحوار المُتضمَّن في هذه الآيات ويُقدَّمُ على شكل معركةٍ كلاميّةٍ مُتخيَّلة بينَ الله والملائكة المُشاكِسين.[2] أمّا في مدراشنا فلا يتمُّ استخدامُ خطاب الله مع حاشيته السماويّة، وهو إغفالٌ ربّما يشيرُ إلى أنَّ مُؤلّفَ النصّ- مِدراش من النَّمط ما بعدَ التّلمُوديّ – تحاشى عن سابق قَصدٍ لغةَ التَّجسيم المُستخدَمة في النُّصوص السّابقة.

تنقلُ الآياتُ المُعادُ كتابتُها رسالةً عن إبراهيمَ وتجاربه: حينَ يصمُدُ إبراهيمُ أمامَ الاختبار ويكرّس نفسَه لتقديس الله فسوفَ يُبنى قَصرٌ من فضّة عندَئذ فوقَ السّور. وقَصرُ الفضّة المبنيُّ فوقَ السُّور في النشيد [من نشيد الأنشاد – مُترجم] مُرتبِطٌ بالمزمُور ٦٨:١٤ ("أجنحةُ الحَمامةِ بالفضّة تَكتسي")، آية لا تَظهرُ في المُوازيات الأخرى لهذا المِدراش. "أجنحةُ الحَمامةِ بالفضَّة تَكتسي" تُحدّدُ هويَّتها على أنّها إسرائيل. يمكنُ الحصولُ على معنى لهذا التشبيه الغامِض إلى حدّ ما من قراءةٍ لِمدراش المزامير (٦٨:٨)، وهو مِدراش ما بعدَ تلمُوديّ آخرَ. يُفسّرُ النصُّ التّشابهَ بينَ جناحَي الحمامة وإسرائيل: "تماماً كما أنَّ الحمامةَ لا تُقاوِمُ عندَما تُحضَرُ للذّبح، كذلك لا تُقاوِمُ إسرائيلُ عندَما يُقتَلون لتقديسِ اسمِ الله". بكلماتٍ أخرى، فإنَّ

[1] *B .Mo"ed Qat.* 26a–b.

[2] انظر: *Midrasch Tanhuma* (ed. S. Buber; 2 vols.; Wilna 1885; reprint 1964), *Tanh.* 2 (1:58–59): "كيف تحكي هذه الآية عن إبراهيم؟ حين رماه نمرود في التنّور لم يكن القدوس المبارِك قد قام بمعجزات لأجله بعد. فقال رؤساء الملائكة للقدوس المبارِك: "أيُّها المهيمن على الكون، انظر، لقد رمى نمرود إبراهيم في التنّور...".

مُقاوَمةَ إبراهيمَ للاضطهاد إلى حدّ الاستشهادِ هو ما اعتمدَته ذريّته/ اعتمدتها ذريّته الفضيّة، إسرائيل. يُصبحُ "باب" الآية من ثمّ الشَّخصَ ضعيفَ الإرادة (دال) الذي لا يمكنُه أن يقدّم نفسَه للشَّهادة في سبيل الله، في حين أنَّ صورةَ لوحِ الأرز الذي هو قابلٌ للمَسح بسهولة تُوحي بأنَّ العنايةَ الإلهيّة على إبراهيمَ لن تدومَ. مع ذلك يتمُّ الردُّ على جميع هذه المقترحات السلبيّة بردّ حازم من إبراهيم " أنا سورٌ وثدياي [يُفهَمان على أنّهما حلمتان، أي تُقدّمان لأجل الإرضاع] كبُرجَين مثل الأبراج. فأنا في عينَيه [في نصّ السبعينيّة: "أعينهم" – مُترجم] كمن وَجَدت السّلام"(نشيد الأنشاد ٨:١٠). لا يُطبّقُ هذا المدراشُ الآياتِ على إبراهيم، وعلى المُنحدِرين منه، الَّذين تمَّ تحدّيهم أيضاً إلى التنّور- حننيا وميشائيل وعزريا - لكن يُدخلُ ما قد يبدو للوهلة الأولى عنصراً أجنبيّاً، وهو حننيا بن ترادْيون وزملاؤه، الذين فَعلوا بخلافِ ما فعلَ إبراهيمُ ورفاقُ دانيال، وفقاً لِتقليدٍ ربّاني، يَمُوتونَ مِيتةَ شهداءٍ.[١] لكن إذا ما ركّزنا على هيكلِ العِظة فالآيةُ من نشيد الأنشاد، "فأنا في عينَيه [في نصّ السبعينيّة: "أعينهم" – مُترجم] كمن وَجَدَت السّلام" تُعادُ من ثمَّ إلى خروجِ إبراهيم الآمنِ من التنّور، باللّعب على نصّ التّكوين ١٥:٧:"أنا الربُّ الذي أخرجَك من تنّور [أي، أور] الكلدانيّين (אשר הוצאתיך מאור כסדים). لكنَّ هذه النسخةَ لديها أيضاً المزيد ممّا يمكنُ قولهُ عن رحيلِ إبراهيم الفعليّ. يقولُ النصُّ "لذلك خَرجَت من التنّور بسلامٍ". وتُستخدَمُ كلمة "سلام" هنا ليسَ للدَّلالة على"بسلام"[٢] بل هي كنايةٌ عن عملِ إبراهيمَ على أنَّه توحيدٌ للعالمِ المكسورِ، أو إحلالُ السَّلامِ في عالمٍ بحالةٍ يُرثَى لها. وتفويضٌ إلهيٌّ يُرسَلُ من ثمَّ في إرساليّته ويُقالُ له أن يبتعِدَ عن بيئةِ أبيه الوثنيّة.[٣]

"اسمَعي، يا بِنتُ، وانظُري؛ وأَميلي أُذُنَك؛ وانسَي شَعبَك وبَيتَ أبيك" (مز ٤٥:١١)، يُقدَّمُ الآنَ كآيةٍ استهلاليّة.[٤] وخلافاً للمقطعِ الشَّهير في تكوين راباه، لا تُفسَّرُ الآيةُ عِبرَ ربطِها بالمُسافر والحريق،[٥] بل بالمقبرةِ والرّائحةِ العَطرة.[١] المُخاطَبُ في الآيَة هو إبراهيمُ

---

[١] هنالك عدّة روايات حول استشهاده؛ انظر، على سبيل المثال، *عابودا زارا البابلية*، ١٧ ب — ١٨ آ.

[٢] على الرّغم من أنّه كان من الممكن قراءتها בשלום ("بسلام")، والتي هي قراءة *تكوين راباه*، فإنَّ كلَّ النصوص المطبوعة لهذه *التنحوما* تقرأها שלום ("سلام").

[٣] انظر: Jacobs, *The Midrashic Process*, 134n9.

[٤] انظر الملحق الثالث (סימן ג).

[٥] من أجل تحليل تنقيحي للقصّة المعروفة حول النار وطلب إبراهيم في *Midrash Bereshit Rabba* (ed. Theodor and Albeck), 1:361–363 (*Gen.* **Rab**. 38:13)؛ انظر: P. Mandel, "The Call of Abraham: A Midrash Revisited," *Prooftexts* 14(19994): 267–284

الذي يُطلَبُ منه مُغادَرة بيت أبيه الذي هو ببساطة مُرادِفٌ لعبادة الأصنام كما تُثبتُ الآية ٢٧:٧ من سفر إرميا بوضوح: يسمّون الجمادات التي لا حياة فيها "أب". من هنا فإنَّ الدَّعوة إلى مُغادَرة البيت ليسَ من المعنيُّ بها أنَّه يجبُ النَّظر إليه كرفضٍ لشخصيّة والدِه بحدّ ذاته، بل لعالمِ والدِه. "الجمال" في الآية التالية من المزمور ("فيَصبو الملكُ إلى حسنك") يصبحُ مُتحوّلاً إلى وضعيّةِ إبراهيم الجميلة التي يَضمنُها الله في هذا العالم وفي العالم القادم على حدّ سواء. بعبارة أخرى، إنّ ثروةَ إبراهيم الخاصّة فضلاً عن ذريّته إنّما تعتمدُ على فعلِ المُغادَرة هذا. وشكلُ وضع هذا الوعدِ حَيّزَ التنفيذ إنّما يتحقّقُ هنا - كما في المدراشيم الأخرى - عِبرَ اعتمادٍ ضمنيّ للصّور الحسيّة من المزمورَين، "لذلك مَسحَكَ اللهُ إلهُكَ، بزيتِ الابتهاجِ دونَ أصحابِك" (مز ٤٥ :٨) و"ثيابُكَ كلُّها مُرٌّ وَعُودٌ وصبرٌ" (مز ٤٥ :٩). إنَّ شخصَ إبراهيم كلّه عطرٌ شذيُّ الرائحة والذي يَحتاجُ لأن يفوحَ. وبدلاً من استخدام صورة غطاءٍ مُحكَم الإغلاق كما تفعلُ مقولةُ المدراشيم الأكثرُ شيوعاً[٢]، يَستحضِرُ *الدارشان* صورةَ زجاجة فولياتوم، مَرهَمٌ ثمينٌ مصنوعٌ من سُنبلِ العنبر، والتي هي موضوعةٌ في إحدى المَقابر.[٣] "قالَ الحاخامُ أبين: يبدو الأمرُ وكأنَّه زجاجةَ فولياتوم وضِعَت في إحدى المَقابر، وليس باستطاعةِ أحدٍ تبيُّنَ رائحتِها. ما الذي قاموا به؟ أخذوها وحَملوها من مكانٍ إلى آخرَ بحيثُ يمكنُ تبيُّن رائحتها. على نحوٍ مُماثِل، كانَ إبراهيمُ يعيشُ وسطَ عبدة الأوثان. فقالَ له القدّوسُ المُبارك: 'اخرُجْ من أرضِك وسأجعلُ منكَ علامةً يُشعَرُ بها في العالم'". إنَّ الخروجَ من بيئة عَبدَة الأوثان "الموتى" الذين ليسَ لديهم حاسةُ الشمّ، هو الطريقةُ الوحيدةُ التي يُمكنُ بها صُنعُ علامةِ إبراهيم المُميَّزة في العالم.

[١] تستخدم صورة زجاجة العطر جميل الرائحة في تكوين راباه، وإن بالإشارة إلى الآية الاستهلاليّة في النشيد ١:٣: "ماذا كان يشبه إبراهيم؟ قارورة عطر مرّ محكمة الإغلاق بغطاء قوي وموضوعة في إحدى الزوايا فلم يكن لأحد أن يتبيّن عطرها؛ مع ذلك، فما أن تمّ فتحها حتى فاح عبيرها. على نحو مماثل قال القدّوس المبارك لإبراهيم:"اذهب من مكان إلى مكان واسمك سيصبح عظيماً في العالم...". انظر مساهمة موشيه لافي في هذا الكتاب.

[٢] انظر الهامش السابق.

[٣]) قارن رسالة *السنهدرين البابليّة*، ١٠٨ آ، حيثُ نوح موضوع مقارنة مرهم النردين العطريّ تحديد ما إذا كان الوحيد في "أجياله" أو في كلّ "الأجيال". إنّه يُقارن ببرميل نبيذ موجود في قبو من حمض. بالمقارنة مع الحمض النبيذ عطر الرّائحة. ومن أجل إثبات عظمته لكلّ الأجيال ثمَّة مقارنة أخرى تقارن بينه وبين قارورة فولياتوم موضوعة في مكبّ قمامة والتي يصبح عطرها أقوى حين توضَع بين توابل أخرى.

صورةٌ كهذه هي نقيضُ الموتِ تَماماً مُتأمَّلة من قِبلِ الشُّهداء وهي تنويعةٌ على المفهوم التّوراتيّ والحاخاميّ الذي يقولُ "الأشرارُ في حياتهم يُدعَون موتَى". (لا بدَّ أن نلاحظ أيضاً أنّها تَتَماشى مع التَّواصُل الحرفيّ لآيةِ "انطلق وأنا أجعلُكَ أمّةً كبيرةً"). هنا تنتهي القصيدةُ الثّالثة – بكلمتَي *ليك ليكا*. لكنَّ كلامَ الله عن علامة إبراهيم التي تُصنَعُ في العالمِ لا تَستهلُّ رسالتَه إلى العالم. بل أنَّ الأقسامَ التالية التي تَستخدِمُ مرَّةً أخرى تقاليدَ موجودةً من قبلُ، تَعجنُها بمثلِ تلك الطَّريقة بحيثُ إنَّ الجوَّ الخاصَّ بالعِظة يُطوِّرُ بتفاصيل مُتزايدةٍ على الدَّوام. إنَّ تجاربَ إبراهيمُ التي عبرَ بها بنجاح، مع التركيز، لغرضِ هذا القسم على استعدادِه لِأخذِ كلّ ماشيته حالاً في طاعةٍ لأمر الله، "وأنا أجعلُكَ أمّةً كبيرة" (ואעשך לגוי גדול). إنَّ استخدامَ فعل "يجعلُ" يولّدُ تعليقاً. إنَّ الاستخدامَ غيرَ العادي لفعل "يجعلُ\يعملُ" يسمحُ بتطبيقِ (ضمناً) المبدأِ التأويليّ المُسمّى *غزرا شافا*. ففي قصّةِ الخلق يتمُّ استخدامَ الكلمة "يجعلُ" مرَّتَين للإشارة إلى "الخلق". وخروجُ إبراهيمَ من وطنِ أبيه وتقدُّمه نحوَ أمَّةٍ عظيمة يدلُّ على بدايةٍ لعهدٍ جديد، وهذا الخلقُ الجديد سوف يتحقَّقُ، وفقاً لتطبيقِ آخرَ للمبدأ التأويليّ نفسِه، حينَ تتلقّى إسرائيلُ، "الأمّة عظيمة" (גוי גדול) التوراةَ. "وأيَّةُ أمّةٍ عظيمة (גוי גדול) لها فرائضُ وأحكامٌ بارّةٌ ككلّ هذه التوراة [في النصّ العربي: "الشّريعة" – مُترجم] (تث ٤:٨). إنَّ رسالةَ إبراهيم هي لأجل أمَّةٍ واحدةٍ، هي إسرائيلُ.

تجمعُ هذه القراءةُ لنصّ التّكوين ١٢:١ – ٣ الزَّخمَ حيثُ تُفسّرُ مُختلفَ الدَّلالاتِ "لبركة" في النّصف الثاني من الآية الثانية: "وأباركِكَ وأُعظّمُ اسمَك، وتكونُ بَركةً".[1] يمكنُ لتفسيرِ هذه العباراتِ أن يعتمد على تأكيدات المُتحدّث- وصاحبُ العِظة يستغلُّ هذا الغمُوضَ في النصّ. إنّه أنا اللهُ الذي سيُباركُك – ستُعزّزُ سمعتُكَ من خلال بَركتي- لِهذا السَّبب، ثمَّةَ من يقولُ، إنَّ بركةَ إبراهيم في صلاة العميداه لها الأرجحيّةُ على بركةِ الله لقيامة الأموات. (مرَّةً أخرى يجري تقديمُ الأساسِ المنطقيّ لبعض الصّيغ- كما هو الحال مع النصّ الأوّل المُتعلّق بالشّماع – لسامعِ العِظة التّقي). لكنَّ البركةَ غيرَ النوعيّة ("وتكونُ بركةً") تُسبّبُ أيضاً فحصَ المانحينَ والمُتلقّين للبركة في سردِ نصّ الكتاب المُقدَّس. ويستمرُّ التفسيرُ بروح دعابةٍ ناعمةٍ وهو يسبرُ غورَ معنى العبارة المُوجَّهة لإبراهيم "تكونُ بركةً". وفقاً لهذا التَّفسير فقد فعلَ الله ما بوسّعه حيثُما كانَت البركاتُ هي المعنيّةُ وقد أُعطِيَت الآنَ للبشر، أي لإبراهيم، كي يواصلَ تقليدَ البركة. لكنَّ إبراهيمَ يتجمّدُ في مكانه. ومَثَلٌ ملحوظٌ، مُستخدَمٌ

[1] انظر الملحق الرابع (סימן ד).

في سياقاتٍ مُدراشيّة أخرى، يبرزُ الإطارُ القبَلي الصارمُ الذي أُلّفَت فيه هذه العِظة. وقد لاحظَت عينُ الصَّقر لواضعِ العِظة أنَّ إبراهيمَ لم يبارِكْ إسحَقَ قطُّ – تفسيرُ هذا الإغفالِ هو أنّه كانَ قد تنبَّأَ أنَّ عيسو سيأتي من ذريّةِ إسحَقَ. ويصوّرُ المثَلُ مأزقَ إبراهيمَ بصورةٍ من الحياة الحقيقيّة – عالَمَ الفلاحِ الأجيرِ، الذي يعكسُ العلاقةَ شِبهَ المُستقِلّة ذاتيّاً التي كانَت للمُزارع مع مالِكِ الأرض. كما أظهرَت لابين، فالنصوصُ الحاخاميّة تقدّمُ الحاخاماتِ على أنّهم "حسّاسون لعدمِ المُساواة المُتأصّل بينَ صاحِبِ العمل والمُوظَّف دونَ مُحاوَلةٍ لوضعِ قواعِدَ لمحوّ الفوارق".[1] قد تعكسُ لغةُ المَثل الواقع، لكن هناك مَجالٌ ضيّقٌ لسوء الفهم. "إنّه مَثلُ المَلك الذي كانَ له بستانٌ أعطاه لفلاحٍ أجيرٍ لِيَفلحَه ويَحرسَه" (عبارة لِيَفلحَه ويَحرسَه (לעבדו ולשמרו) هي بالطبع صدىً لنصّ التّكوين ٢:١٥، حينَ وُضِعَ آدمُ في جنّة عدن" لِيَفلحَها ويَحرسَها"). وفي البستان كانَ ثمَّةَ شجرةٌ تُعطي أكسير الحياة، وبجانبها كانَت شجرةُ السمّ القاتل. قالَ الأجير: "ماذا أفعلُ؟ من المُستحيل أن أسقيَ إحداهُما دونَ أن أسقيَ الأخرى. ما عليَّ سوى أن أتركَ الأمرَ ويُمكِن لصاحبِ البستان أن يفعلَ ما يَشاء". الماءُ واحدٌ من دونِ سقي البعض. وسوف يتركُ الأمرَ وصاحبُ البستان يمكنُ أن يفعلَ ما يَشاء.

واجهَ إبراهيمُ المأزقَ المُزدَوج نفسَه لأنَّه لم يَستطِع أن يُباركَ إسحَقَ كونُه يعلمُ أنَّ عيسو كانَ سيأتي منه. مثل الفلاح فهو يُعفي نفسَه من كلّ المسؤوليات: " لذلك دعُوا ربّ البركة، القدوسُ المُبارِك يقرّر ما يجبُ القيامُ به". وبالفعل، فقط بعدَ وفاة كلّ من إبراهيمَ وإسحَق، يتلقّى يعقوبُ بركته، ويحدثُ هذا عندَما يتمُّ تغييرُ اسمه من يعقوبَ إلى إسرائيل. "وظهرَ اللهُ ليعقوبَ أيضاً حينَ جاءَ من فدان آرام وباركَه. وقال له اللهُ اسمُك يعقوبُ. لا يُدعى اسمُك فيما بعد يعقوبُ بل يكونُ اسمُك إسرائيل. فدعا اسمَه إسرائيل". (تك ٣٥:٩ – ١٠). وهكذا فقد خُتمَ مَصيرُ الشَّعب من خلال الأب ببركةٍ. وضمنَ تذبذُب إبراهيمَ أنَّ إرثَه كانَ سيُعطَى في شكل بركةٍ ليعقوبَ المُلقَّب بإسرائيل.

مرّةً أخرى يَستخدمُ المدراشُ فكرةَ الحياة والموت كوسيلةٍ لتحديد هدفِ إبراهيم الكبير في الحياة. وإذا كانَ المثلُ سيُدفَعُ إلى نهايته المنطقيّة، يُوصَفُ عيسو هنا كسُمٍّ يجبُ القضاءُ على تناميه بدلاً من حَرثه. ليسَ من الواضح ما إذا كانَ هذا المِدراش الشعبيّ إلى حدّ ما[2] يُقصَدُ

---

[1] H. Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee: A Study of Mishnah Tractate* Baba Metzia (Georgia 1995), 203.

[2] نجده في نصوص عديدة بما في ذلك تكوين *راباه* ٦١:٥؛ *لاويون راباه* ١١:١.

منه تصويرُ سلالةِ إبراهيمَ الأخرى بمثلِ هذه السلبيّة – ربَّما أنَّ التشبيهَ الزّراعي يفيدُ فقط كوسيلةٍ لوصف المأزَق. مع ذلك، فما هو واضحٌ هو أنَّ "البركة" غيرَ المحدَّدة في التّكوين ٢:١٢ تُفسَّرُ بشكلٍ لا لبسَ فيه في العلاقة مع إبراهيم وإسرائيل. وهذا مُؤكَّدٌ بالتفسير المُعاد شحنُه للبركة. في حركةٍ نمطيّةٍ للتّفسير الحرفيّ المِدراشي تؤخَذُ عبارةُ "وأبارِكُ مُبارِكيك" (تك ٣:١٢) على أنَّها إشارةٌ إلى المسؤولينَ عن مَنح البركة – سبط لاوي – الذين كانَ دورُهم مُبارَكة إسرائيل. وفي إشارةٍ إلى صيغة البركة الكهنوتيّة في سفر العدد ٦، يشيرُ واضعُ الترتيلة إلى الآية الأخيرة التي لا يقولُها الكَهنة، ونقرأُ فيها ما يلي: " فيجعلونَ اسمي على بني إسرائيل وأنا أبارِكُهم" (عدد ٦:٢٧). إنَّ زمنَ هذه البركةِ المُوحَّدة مُحدَّدٌ في المِدراش عندَما قالَ الله لإسرائيلَ: "في هذا العالم سبطُ لاوي يُبارِكُكم، وفي العالم الآتي أنا بمجدي أبارِكُكم، حيثُ يُقال: [في العلاقة مع استرداد منطقة اليهوديّة] 'يُبارِكُك الرَّبُّ يا مسكنَ البرّ، يا أيُّها الجبلُ المُقدَّس.'" (إرميا ٣١:٢٣). هذه العبارات مُرادِفات للهيكل. الله لا يُبارِكُ هيكلَه، بل أولئك الذين كانوا مسؤولينَ عن إعطاء البركات في الهيكل، أي سبط لاوي. وسيقومُ الله بكلّ البركات في أزمنة استعادة الهيكل السعيدة.

وهكذا، بتجاهُلِهِ للجزء الأخير من الآية، (التّكوين ١٢:٣: "وتَتبارَكُ فيك جميعُ قبائل الأرض") ينسجُ المدراش فهمَه الخاصّ للطبيعة الخاصّة بدعوة إبراهيم داخلِ إطارٍ أوسعَ من تاريخ الشَّعب اليهوديّ الذي يمتدُّ من إبراهيم إلى موسى ويبلغُ ذروتَه في مملكة اليهوديّة المُستعَادة. بلغَت ذروتَها في المملكة استعادةُ اليهوديّة.

في المُلاحظاتِ الختاميّة لعِظته على التّكوين ١٢:١ – ٣ يكتبُ كالفن:

يقالُ إنَّ "كلّ الأمم سوفَ تَتبارَك بأبرام"... هذه بركةٌ خاصّة بأنَّ جميعَ الأممُ ستَتبارَكُ من خلاله. لقد فسَّرَ اليهودُ هذا بدناءَة لأنَّه عندَما يُطلَبُ الرَّخاءُ من الله يقولونَ "أتمَنّى أن يعملَ اللهُ لي ما عملَه لأبرام...".[1] لكن ألا ينبغي لنا أن نرى أيضاً أنَّه في الكتاب المُقدَّس لا

---

[1] Calvin, *Sermons sur la Genèse*, 597: "Il est dit *que toutes familles de la terre eront benites en Abram*. Ceci ne se restraint pas à ceste façon de parler que nous avoun veu n'agueres, où il est dit qu'Abram seroit miroir de benediction, mais Dieu luy fait icy une promesse speciale, c'est que toutes nations de la terre seront benites en luy. Le Juifz exposent ceci maigrement que, quand on voudra demander propsperité à Dieu,qu' Abram sera mis comme exemple, pour dire: Et que Dieu

يُقالُ الكثير عن المثال كما يُقالُ عن السبب... الله هو مصدرُ وسببُ كلّ السّعادة، أي كلّ ما هو مرغوبٌ فيه؟ هكذا هو التفسيرُ الجدير بالثقة للآية بأنَّ كلَّ الأمم سوف تتباركُ بأبرام. هذا ليسَ بسببه هو بل بسبب الذريّة التي جاءَت منه، وهي ربُّنا يَسوعَ المسيح.

كلماتُ كالفن عن اليهود، مهما بدَت نمطيّة، لا تتناسبُ فقط مع الصّلاة في رسالة تعنيت[1] التي يشيرُ إليها، بل، وعلى وجهِ الخصوص، إلى هذا المِدراش المُتأخّر الذي حاولتُ فكَّ شيفرتِه هنا. ليسَ بالإمكان التَّحديدُ الدقيقُ للسياق التاريخيّ الذي تمَّ إنتاجُ هذا النصّ فيه. ما هو مُمكن هو تتبُّع أثر المواضيع التحتيّة التي تمَّ اختيارُها لغرض التَّفسير. إنَّها لا تكشفُ الدّفءَ الكبيرَ حيالَ الأمم. بل يجبُ أن نتذكَّر أنَّ هذا مدراشٌ واحدٌ وشرحٌ واحدٌ ليس إلا.

---

me face comme il a fait à Abram .... Mais aussi en l'Escriture nous voions que ceci se prend non pas pour exemple, mais pour cause, comme benir en Dieu, benir au nom de Dieu .... Voilà en somme comme ce passage doit estre fidelement exposé, que toutes nations de la terre seront benites en Abram.Ce n'est pas au regard de luy, mais au. Regard dee la semence qui en est descendue, à savoir nostre Seigneur Jesus Christ." Alvin probably used Münster's commentary on Gen12(S.Münster,[Venice 1551],XVIIverso):"Hebraei hunc locum sic interpretantur. Tu eris benedictio illa, qua reliqui sibi benedicent quandoquidem dicturi sunt: Ponat te Deu sicut Abraham. Nostri putant hic denominationem poni pro denominato ,benedictio probenedicto ,vir benedictionis pro viro benedicto".

[1] م. *طعان* ٢:٤: " علّ الذي أجاب إبراهيم أبانا على جبل مورياه أن يجيبك ويصغي لصوت صراخك هذا اليوم". هذا المدراش يقدّم بصورة مختصرة تقليداً شعبياً يقول إنّه استجابة على حلّه من التضحية بإسحق، أسّس إبراهيم، إذا جاز القول، الصّلاة التي تستلهم اسمه، حتى يكون بإمكان أحفاده استخدامها في الصّعاب.

ملحق
تنحوما، لك لكا ١ — ٤

סימן א

ילמדנו רבנו: אדם מישראל, מהו שיקבל עליו מלכות שמים כשהוא מהלך?

רב אידי ורב הונא בשם רבי יהודה ורבי יוסי בשם ר' שמואל אמרו: אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד במקום אחד ויכוין לבו לשמים באימה וביראה, ברתת ובזיע בייחוד השם, ויקרא, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ד). כל אחד ואחד בכוונת הלב, ואחר כך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

וכשמתחיל ואהבת, רצה מהלך, רצה עומד, רצה יושב. שכך כתיב: בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך.

אתה מוצא כל המדקדק על המצוות, שכרו מרובה, שכן מצינו באברהם שדקדק על המצוות לפיכך נקרא אוהבו של הקדוש ברוך הוא. שנאמר: זרע אברהם אוהבי (ישעיה מא).

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אפילו עירובי תבשילין שמרו בביתו של אברהם אבינו, שנאמר: וישמור משמרתי מצוותי חוקותיי ותורותיי (בראשית כו).

וכי תורות הרבה, והרי כבר נאמר: (שמות יב) תורה אחת יהיה וגו'. וכתיב: תורה אחת ומשפט אחד (במדבר טו)?! אלא ותורותיי, אלו דקדוקי מצוות שדקדק אברהם. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה מדקדק במצותי, ואתה יושב עם עובדי עובדי עבודה זרה, צא מביניהן, לך לך מארצך וגו':

סימן ב

ר' ברכיה פתח: אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' (שיר ה). במה הכתוב מדבר? באברהם כשהשליכו נמרוד לתוך הכבשן. קטנה, שעדיין לא עשה לו הקדוש ברוך הוא נסים. ולמה נקרא אחות? שאיחה את העולם לפני הקדוש ברוך הוא, כאדם הזה שקורע ומאחה, לפיכך נקרא אחות. ושדים אין לה, שעדיין לא היו

לו בנים. מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה? ביום שאמר נמרוד להשליכו לכבשן האש. אם חומה היא, נבנה עליה טירת כסף, אם נותן נפשו כחומה זו שהיא עומדת בפני נבנה עליה טירת כסף, אלו ישראל שקראם כנפי יונה נחפה בכסף (תהלים סט). נצור עליה לוח ארז, מה צורה שבלוח ארז נוח להיטשטש, כך אברהם איני משגיח עליו. אמר אברהם: אני חומה למסור נפשי על קדושת שמך, ולא אני בלבד, אלא ושדי בני בניו חנניה מישראל ועזריה ודורו של ר' חנניה בן תרדיון וחבריו, שיתנו נפשם על קדושת שמך.

١

دع حاخامنا يعلّمنا: هل على اليهودي أن يأخذ ملكوت السّموات على عاتقه[تلاوة *الشماع*] [الشماع بمعنى اسمع هي أهمّ صلاة يهوديّة: راجع لاحقاً – مترجم] أثناء المشي؟

راب إيدي وراب حونا باسم الحاخام يهوذا، والحاخام يوسي باسم راب صموئيل؛ قالوا: محرّم عليه أن يأخذ نير السماء على عاتقه أثناء المشي. بل يجب أن يبقى ثابتاً وموجّهاً قلبه إلى السماء بوجل وخوف، برجفة ورهبة، ومن أجل وحدانيّة الله. عليه أن يقرأ: " *اسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا هو ربّ واحد* " (تث ٤:٦) - كلّ كلمة تقال بتركيز ذهنيّ - وبعد ذلك، " *مبارك مجد ملكوته إلى أبد الآبدين* ". وعندما يبدأ بعبارة " *فأحبِبِ[الربّ بكلّ قلبك*]. . ." (تث ٥:٦) يمكنه الوقوف أو الجلوس كما يشاء لأنّه مكتوب " *إذا جلست في بيتك وإذا مشيت في الطريق وإذا نمت وفقت* " (تث ٧:٦).

الحقيقة هي أنّه عظيمٌ ثوابُ جميعِ أولئك الذين هم دقيقون في حفظ الوصايا. وتلك هي حال إبراهيم الذي كان دقيقاً في حفظ الوصايا وهكذا دعي خليل القدوس المبارك حيث يقال، " *نسل إبراهيم خليلي* " (إشعياء ٨:٤١). قال الحاخام صموئيل بن نحماني باسم الحاخام يوناثان: " بل حفظوا شرع *تافشلين إرفو* ***tavshilin eruv*** في آل بيت إبراهيم كما يقال، " *من أجل أنّ إبراهيم أصغى إلى صوتي وحفظ أوامري ووصاياي وفرائضي وشرائعي* ***Torot*** "(تك ٥:٢٦). هل توجد من ثمّ توروت Torot بصيغة الجمع؟ من المؤكّد أنّه يقال " شريعة [توراة] واحدة تكون. . ."(خر ٤٩:١٢). ومكتوب أيضاً: " شريعة[توراة] واحدة وقانون واحد..."(عدد ١٦:١٥)؟ بالمقابل، فمعنى " توروت Torot" إنّما يشير إلى طرق إبراهيم الدقيقة في حفظ الوصايا. فقد قال له القدوس المبارك: " أنت دقيق فيما يتعلّق

بوصاياي، رغم أنك كنت تعيش وسط عبدة الأوثان. غادر من وسطهم، واخرج من أرضك..."

٢

بدأ الحاخام برخيا عظته بالآية، "*لنا أخت (أحوت ahot) صغيرة وليس لها ثديان*" (نشيد الأنشاد ٨:٨). ما هو موضوع الآية؟ إنّها تشير لإبراهيم الذي رماه نمرود في الفرن. "*صغيرة*" - لأنّ القدوس المبارك لم يكن قد قام بمعجزات لأجله بعد.

لماذا أسماها "*أخت*"؟ لأنّه رتق (*إحاه ihah*) العالم لأنّ القدوس المبارك هو مثل شخص يفتق ويرتق. هذا هو سبب تسميتها "*أخت*".

"*وليس لها ثديان*". لأنّه حتّى ذلك الوقت لم يكن لديه أطفال.

ماذا نفعل لأختنا في اليوم الذي يجب أن تتحدّث فيه لأجل - في اليوم الذي أمر نمرود فيه بأن يطرح في أتون النار.

"*إذا كانت سوراً سنبني عليها قصراً من الفضّة*". لو يجعل حياته مثل السور، الذي يقاوم العديد من المعارك، ويسلّم حياته لأجل تقديس اسم الله.

وأضاف "*سنبني عليها قصراً من الفضّة*". وهؤلاء هم الإسرائيليّون الذين يقال عنهم "أجنحة الحمامة بالفضّة تكتسي" (مز ٦٨:١٤).

"*وإذا كانت باباً*". وإذا كان مصاباً بالوهن والضعف الشديد بحيث لا يسلّم حياته من أجل من تقديس اسم الله "*فسوف نحيطها بألواح شجر الأرز*". لأنّه

לפיכך אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום, שיצא שלום מן הכבשן. אתה מוצא תרח אביו עושה צלמים היה ועובד אותן. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך לך מארצך וגו':

סימן ג

ויאמר ה' אל אברהם לך לך

זה שאמר הכתוב: שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך (תהלים מה).

שמעי בת וראי והטי אזנך, זה אברהם. ושכחי עמך ובית אביך, זו עבודת עובדי עבודה זרה.

ואומר (ירמיה ב), אומרים לעץ אבי אתה וגו', ויתאוו המלך יופיך, זה מלך מלכי המלכים, והוא חפץ לייפותו בעוה"ז ולעוה"ב. כי הוא אדוניך והשתחוי לו. אמר רבי אבין: משל לצלוחית של פלייטון הנתונה בבית הקברות, ולא היה אדם יודע ריחה. מה עשה? נטלוה וטלטלוה ממקום למקום, והודיעו ריחה בעולם. כך היה אברהם דר בתוך עובדי עבודה זרה. א"ל הקדוש ברוך הוא: לך לך מארצך ואני אודיע טבעך בעולם.

לך לך מהו? ל' שלושים כ' עשרים, לך לך

הרי עולה בגימטרייה ק' רמז לו, כשתהיה בן מאה תוליד בן כשר.

הדא הוא דכתיב: ואברהם בן מאה שנה וגו',

ורבי לוי אומר: ניסיון הראשון כניסיון האחרון. ניסיון הראשון, בלך לך מארצך.

ניסיון האחרון בלך לך אל ארץ המוריה.

אמר רבי חנינא:

בא וראה חיבתו של אברהם לפני בוראו, שבן שלוש שנים הכיר בוראו, שנאמר: עקב אשר שמע אברהם וגו' (בראשית כו) . ע' שבעים, ק' מאה, ב' שנים, הרי מאה שבעים ושנים, וכל ימיו של אברהם קע"ה.

הא למדת שבן ג' שנים הכיר את בוראו.

אל הארץ אשר אראך

לא אמר ליה למקום פלוני, זו ניסיון בתוך ניסיון.

יש אדם שהולך ואינו יודע לאיזו מקום הוא הולך.

מה עשה?

נטל את כליו ואת אשתו.

וילך אברם כאשר דבר אליו

كما أنّ النقش على لوح الأرز قابل للمسح بسهولة، كذلك، أيضاً، إبراهيم، لو لا أحميه، قال إبراهيم: "*أنا سور [وثدياي كبرجين]*" (نشيد الأنشاد ٨:١٠)، وأنا على استعداد لتسليم نفسي من أجل تقديس اسمك. وهذا لا ينطبق عليّ وحدي، بل أيضاً على *ثدياي كبرجين*، نسل حننيا وميشائيل وعزريا وجيل الحاخام حننيا بن تراديون Teradion وزملائه الذين سلّموا حياتهم من أجل تقديس اسمك. وهذا هو السبب في أنّه "*فأنا في عينيه كمن وجدت السلام*"(المرجع نفسه) – لأجل السلام خرجت من الفرن. وصدفَ وأن كان تارح والده مصنّعاً للأصنام وعابداً لها. وقال القدّوس المبارك له [إبراهيم]: " انطلق من أرضك...".

٣

"*وقال الربّ لأبرام*"، "*انطلق*". يجب أن تفهم هذه الآية في ضوء الآية التي تقول،" *اسمعي يا بنت وانظري، وأميلي أذنك. انسي شعبك وبيت أبيك*"(مز ٤٥:١١).

"*اسمعي يا بنت وانظري، وأميلي أذنك*" – هذا هو إبراهيم.

" *انسي شعبك وبيت أبيك*"– هذه هي الوثنيّة لأنّها تقول" *القائلون للخشب: أنت أبي*"(إرميا ٢:٢٧).

" *فيصبو الملك إلى حسنك*"(مز ٤٥:١٢)[في النصّ الأصليّ المرجع خطأ هو إرميا ١٢:٢– مترجم]. وهذا هو ملك الملوك الذي يصبو إلى تجميله في هذا العالم وفي العالم القادم.

" *فله اسجدي*" (المرجع نفسه). قال الحاخام أبين: يبدو هذا وكأنّه تشبيه بزجاجة فولياتوم foliatum موضوعة في مقبرة ولها عبير لا يمكن لأحد استبيانه. ماذا فعلوا؟

أخذوها وحملوها من مكان إلى آخر بحيث يمكن شمّ عبيرها. وبالمثل، فقد كان إبراهيم يعيش بين عبدة أوثان. فقال له القدوس المبارك: " *انطلق من أرضك*، وسوف أجعلُ علامتك يُشعَر بها في العالم ... ".

ما هو معنى *لك لكا* – *"انهض"*؟ كلّ حرف *لام* يساوي ثلاثين وكلّ حرف *كاف* يساوي عشرين، أي المجموع هو مِئة، ومن ثمّ فهو تلميح إلى أنّه في عمر المِئة سينجب ابناً مستقيماً، كما هو مكتوب: " *وكان إبراهيم ابن مِئة سنةٍ حين ولد له إسحق ابنه* " (تك ٥:٢١).

قال الحاخام ليفي: كانت تجربة إبراهيم الأولى مثل الأخيرة. في التجربة الأولى قيل له: " انطلق من أرضك" (تك ١:١٢) والأخيرة: " امضِ إلى أرض موريا"(تك ٢:٢٢). قال الحاخام حنانيا: تعال وانظر التعلّق المحبّ الذي كان إبراهيم يكنّه لخالقه. ففي سنّ الثلاث سنوات عرف خالقه كما يقال" إنّ (*إكيف eqev*) إبراهيم أصغى إلى صوتي" (تك ٥:٢٦). الحرف *عين* يساوي سبعين، *والحرف* قاف يساوي مئة *والباء* يساوي اثنين. فإبراهيم عاش ١٧٢ عاماً. وهكذا يمكنك أن تستنتج أنّه في سنّ الثلاث سنوات كان يعرف خالقه.

" الأرض التي أُعينُها لك". لم يحدّثه عن مكان بعينه – وهذا يشكّل اختباراً ضمن اختبار. ماذا فعل؟ أخذ حاجياته وزوجته *وذهب أبرام كما قيل له." وأنا أجعلك [أمّة كبيرة* " (تك ٢:١٢)]. ليس مكتوباً "سوف أجعلُ لك"، بل *سأصنعُ منك*. لقد قال له: "سأصنعُ منك"، إنّي جاعلٌ منك خلقاً جديداً تماماً كما يقول " *وصنع الله الجلد* " (تك ١:٧)، " *فصنع الله النيرين* "(تك ١:١٦). قال الحاخام بنحاس الكاهن بار [ابن] حماه: متى صنع القدّوس المبارك

אימתי עשה הקדוש ברוך הוא אברהם לגוי גדול? משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם: ומי גוי גדול וגו' (דברים ד).

סימן ד

ואגדלה שמך שאני בכבודי מברכך. ששמך מתגדל בעולם.

והי' ברכה מהו? שברכתך קודמת לברכתי.

בתחילה אומרים מגן אברהם, ואח"כ מחיה המתים. דבר אחר: והיה ברכה אמר לו הקדוש ברוך הוא: משעה שבראתי עולמי, הייתי זקוק לברך בריותיי. ברכתי לאדם וחוה, דכתיב: ויברך אותם אלוהים (בראשית א).

לנח ובניו, דכתיב: ויברך אלוהים את נח ואת בניו (שם ט). מכאן ואילך אתה הייה עשוי על הברכות. כיון שעמד יצחק, ביקש אברהם לברכו, צפה שעשו ויעקב יוצאין ממנו ולא ברכו. אמר אברהם: יבא בעל העולם ויברך מי שירצה. משל למלך שהיה לו פרדס, נתנו לאריס לעבדו ולשמרו. היה בתוך הפרדס אילן של סם חיים, ואילן של סם המות דבקים זה בזה. אמר האריס, מה אעשה? להשקות אילן של חיים ולהניח את זה אי אפשר, שמים שזה שותה זה מינק ממנו, כן אברהם אמר, שלא לברך את יצחק אי אפשר שעשו יוצא ממנו, אלא הריני מניחו כיון שנסתלקו אברהם ויצחק, ברך הקדוש ברוך הוא ליעקב לעצמו, שנאמר: וירא אלא אניח אותם עד שיבוא בעל הפרדס ומה שירצה יעשה. לבעל הברכה, עד שיעשה הקדוש ברוך הוא מה שיחפוץ. אלוהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו (בראשית לה), דבר אחר: ואברכה מברכך אמר לו: עתיד אני להעמיד מבני בניך שבט, שמברך ישראל זהו שבט לוי.

אמר לפניו: ריבונו של עולם ומי מברך לאותו שבט? אמר ליה: משהן מברכין לישראל אני מברך לאותו שבט, שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם (במדבר).

אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בעולם הזה שבט לוי מברך אתכם, ולעתיד לבוא אני בכבודי אברך אתכם שנאמר: יברכך ה' נווה צדק הר הקדש (ירמיה לא):

يجعل من إبراهيم أمّة عظيمة؟ عندما تلقّت إسرائيل التوراة، لأنّ موسى قال لهم: "*وأيّة أمّة عظيمة* (גוי גדול) [*لها فرائض وأحكام بارة ككلّ هذه التوراة*]" (تث ٤:٨)؟

٤

"*وأباركك*" (تك ١٢:٢) – لأنّي بمجدي أباركك.

" *وأعظِّم اسمك* " – لأنّ اسمك سيبجّل في جميع أنحاء العالم.

" *وتكون بركة* ". ماذا يعني هذا؟ وبركتك تسبق بركتي. أولاً سيقولون "[مبارك أنت]، يا درع إبراهيم"، وبعد ذلك "[مبارك هو] الذي يحيي الموتى".

معنى آخر لعبارة "وتكون بركة" على النحو التالي. قال له القدّوس المبارك: وقت خلقت عالمي كنت ملتزماً بأن أبارك مخلوقاتي. لقد باركت آدم وحواء كما هو مكتوب، "وبارك الله"(تك ١ :٢٨)؛ وبارك الله نوحاً وأبنائه كما هو مكتوب، " وبارك الله نوحاً وبنيه"(تك ٩ :١). ومن ذلك الوقت فصاعداً أنت [أي إبراهيم] من يصنع البركات. عندما وصل الأمر إلى إسحَق كان إبراهيم يتمنّى أن يباركَه لكنّه كان يتوقّع أن يخرج منه عيسو ويعقوب، ومن ثمّ لم يباركه. قال إبراهيم، اسمحوا لسيّد العالم أن يأتي ويبارك من يرغب بمباركته. إنّه مثل الملك الذي كان له بستان فأعطاه لمزارع مستأجر لزراعته والاهتمام به. وفي البستان كان ثمّة شجرة تنتج إكسير الحياة؛ وبجانبها كانت شجرة السمّ القاتل. قال المستأجر: ماذا أفعل؟ من المستحيل أن أسقي شجرة دون أن أسقي الأخرى. كلّ ما في الأمر أنّي سأترك لصاحب البستان كي يفعل ما يشاء. وبالمثل، قال إبراهيم، لا يمكن مباركة إسحَق لأنَّ عيسو سيخرج منه. ولذا سوف أترك الأمر لسيد البركة – اتركوا القدوس المبارك يبارك من يرغب بمباركته. وحين وافت المنيّة إبراهيم وإسحَق بارك القدّوس المبارك يعقوب كما يقال: " *وتراءى الربّ ليعقوبَ أيضاً، بعدما رجع من فدان آرام، فباركه.[وقال له الله: اسمك يعقوب، لن تسمّى بعد اليوم يعقوب، بل إسرائيل يكون اسمك "]* " (تك ٣٥ :٩ – ١٠).

تفسير آخر لعبارة " *وأبارك مباركيك* "(تك ١٢ :٣) هو ما يلي: فقال له، في المستقبل سوف أقيم سبطاً من أحفادك والذي ستكون مَهمّته أن يباركَ إسرائيل – أي، سبط لاوي. هو قال له: سيد العالم، هو الذي يبارك هذا السبط؟ وقال له، في حين أنّهم يباركون إسرائيل فسوف أبارك أنا هذا السبط كما يقال، " *فيجعلون اِلَيّ على بني إسرائيل، وأنا أباركهم* " (عدد ٦ :٢٧). قال القدّوس المبارك لإسرائيل: في هذا العالم سيبارككم سبط لاوي، لكن أنا في مجدي سأبارككم في الزمن القادم كما يقال، " *باركَكَ الربّ، يا مقرّ البرّ، يا جبل القدس* "(إرميا ٣١ :٢٣).

إسماعيل يقدّم الجنادب قرابيناً

رونيت نيكولوسكي

١- مقدّمة

تفسير آيات وقصص التوراة واضح بالفعل في التوراة بالذات، وبالتأكيد فإنّ الشروح والتوسّعات التفسيريّة من حقبة الهيكل الثاني للآيات والقصص التوراتيّة كانت جزءاً من الثقافة اليهوديّة.

إنّ مثل تلك التوسّعات والتفاسير، التي ربّما تكون نتاج عمل مجموعة دراسيّة صغيرة، منتشرة في كثير من أدب الهيكل الثاني ونهاية زمن العالم القديم، مثل البسودابيغرافا Pseudepigrapha[الأعمال المنحولة] ومخطوطات البحر الميّت، وقد وجد بعض من هذه المواد طريقهُ إلى الأدب الحاخاميّ.[١]

في الفترة التنائيّة، غالباً ما تستخدم الزخارف التفسيريّة كحجّة في النقاش الهالاخيّ، والموضوعات تختلف من حيث القِدم والمنشأ، وفي حين يأتي بعضها من التقاليد الشفويّة التي كانت تنتقل من المعلّم إلى التلميذ منذ فترة الهيكل الثاني، فالبعض الآخر قد يكون إبداعات متأخرة بُنيت لتكون بمثابة نصّ- دليل لقضية تفسيريّة- هالاخيّة متداولة.

الموضوعات التفسيريّة: وهو مصطلح ابتدعه وطوّره كوغل[٢] هي فكرة حول كيفيّة تفسير آية معيّنة من التوراة، والتي يُشير الحاخامات بأنّها تحتاج إلى تفسير.

---

[١] يعتقد أن الثقافة الحاخاميّة هي الوريث للثقافة الفريسيّة لحقبة الهيكل الثاني. فقد اكتسبت مكانة بارزة مع دمار الهيكل وفقدت الطبقة الكهنوتيّة دورها الحاكم وهو ما أسبغ المرجعية على النصّ المقدّس؛ انظر: C. Werman, "Oral Torah vs. Written Torah(s) Competing Claims to Authority," in *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (ed. S.D. Fraade, A .Shemesh, and R .A .Clements ;Leiden 2006), 105-.107;J.L.Kugel,"Two Introductions to Midrash, "*Proof* 3(1983): 131-155-

[٢] إنّ من صك هذا المصطلح كان كوغل. وبكلمات كوغل ذاته حول تعريف المصطلح، نقرأ: " مقولة تفسيرية يمكن اعتبارها فكرة تقوم عليها أسس لأفكار أخرى تتعلّق بمسألة كيف تفسّر نصّاً من الكتاب المقدّس ". يمكن أن نجد توصيفات أخرى لهذا المصطلح وغيره من المصطلحات في J. L. Kugel ,*In Potiphar's House :The Interpretive Life of Biblical Texts* (Cambridge ,Mass., 1994), 1-11,247-

الهيكل الكلاسيكي للموضوعة التفسيريّة: هو تفسير قصير، تدعمه وحدة سرد تتوسّع في المشهد التوراتيّ، وفي دراسات المدراش تسمّى هذه الوحدة السرديّة "بقصّة مالئة للفجوة". وهي توضّح الوضع الذي يُحكى عنه في النصّ التوراتي. موضوعات تفسيرية كهذه ذات التوسعات السرديّة إنّما نجدها في الأدب الحاخامي المتعلّق بهاجر.

لقد خلقت قصّة طرد هاجر معضلة للحاخامات، يقول الكتاب المقدّس": ورأت سارة ابن هاجر المصريّة الذي ولدته لإبراهيم يلعب"(تك ٢١:٩)، وإنّ سارة طالبت من ثمّ بطرد هاجر وابنها.

مجرّد "اللعب" لا يبدو للحاخامات أنّه يمكن أن يكون سبباً كافياً للطرد، فاختار الحاخامات من ثمّ شرح القصّة التوراتيّة من خلال تفسير معنى كلمة "اللعب" في هذا المقطع، ففي *التوسفتا Tosefta* نجد أنّ كلمة "اللعب" تُفَسّر أنّها تدلّ على الخطيئة الجسيمة التي ارتكبها إسماعيل، وهذه الخطيئة أدّت إلى أن يُطرد بجدارة هو وأمه.

في مقطع من الفصل السادس من رسالة *سوتاه* في التوسفتا نجد أربعة من مثل هذه التفسيرات، والخطايا الأربعة المختلفة التي هي أربعة موضوعات تفسيريّة لكلمة "اللعب" في الآية من سفر التّكوين، وهذه الموضوعات هي: إنّ إسماعيل كان وثنياً؛ إنّ سلوك إسماعيل تضمّن سِفاح المحارم؛ إنّ إسماعيل كان قاتلاً، وإنّ إسماعيل دخل في منافسة مع إسحَق على الميراث.

وكلّ واحدة من هذه الخطايا كانت تشكل سبباً كافياً لأن يطرد إبراهيم هاجرَ وإسماعيل، إحدى تلك الموضوعات أي الزعم بأنّ إسماعيل كان من عبدة الأوثان تظهر أيضاً في الفصل السابق من التوسفتا، أي في الفصل الخامس من الرسالة ذاتها.

في هذه المقالة سوف أدرس بُنية اثنين من المقاطع ومعناهما حول طرد هاجر وإسماعيل في اثنين من فصول التوسفتا، أمّا بالنسبة للموضوعة التي تظهر إسماعيل باعتباره من عبدة الأوثان، والتي تظهر في فصلين منفصلين، فسأحاول أن أقرّر أيّاً من السياقين كان أصليّاً.

270;J. L. Kugel , *TheLadder of Jacob :Ancient Interpretations of the Biblical .Story of Jacob and His Children* (Princeton 2006), 4–7

٢ – توسفتا سوتاه ٦:٦

٢,١ المقطع في السياق

الآية المتعلّقة بهاجرالتي تفسّر في *التوسفتا سوتاه*، هي تلك الواردة في تك ٢١:٩:" ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يلعب".

هناك ثلاثة موضوعات تفسيريّة لهذه الآية يقال إنّها تأتي من حكماء مدرسة الحاخام عقيبا، وإضافة إلى تفسيرالحاخام عقيبا نجد أيضاً تفاسيرالحاخام إليعيزر بن الحاخام يوسي الجليليّ، والحاخام يشمعئيل، لكن ثمّة تحدٍّ يواجه كلّ هذه التفسيرات العقيبيّة والذي يثيره الحاخام شمعون بن يوحاي (والذي سيسمّى من الآن فصاعدا راشبي) الذي يقدّم تفسيره الخاص وهو الموضوعة التفسيريّة الرابعة لهذه الآية.

يبدأ المقطع بعبارة تقول:" إنّ الحاخام شمعون يوحاي، قال:" أربعة أمور فسّرها الحاخام عقيبا [حول النصّ] لكن رأيي [بشأن الآية] أكثر منطقيّة من رأيه" ومن ثمّ فهو يسير كما يلي:[١]

١ – لقد فسّر الحاخام عقيبا الآية القائلة" ورأت سارة ابن هاجر المصريّة الذي ولدته لإبراهيم يلعب"، و[كلمة] "يلعب"[٢] التي تستخدم هنا تعني "عبادة الأوثان".

---

[١] الترجمة هنا تعتمد على نصّ من مخطوطة فيينا؛ انظر: S. Lieberman, *The Tosefta, according to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, Genizah Mss. and Edition Princeps (Venice 1521)* (NewYork 1973) (Hebrew). الفروقات بين مخطوطة إيرفورت والشواهد النصيّة الأخرى لا علاقة لها بهذه المقالة. الدراسات الأخرى حول هذا المقطع هي: J. Heinemann, *Aggadah and Its Development* (Jerusalem 1974),189–190 (Hebrew); J. Fraenkel, *The Ways of the Aggadah and the Midrash* (Tel-Aviv 1996), 1:89–92 (Hebrew); R. Hammer, *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* (New Haven 1986),402 (Hebrew); J. N. Epstein, *Introduction to Tannaitic Literature: Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim* (Jerusalem 1957), 261(Hebrew).

[٢] في النصّ قيد المناقشة هنا، الجذر العبري צחק ("يضحك"\"يلعب"\"ينغمس في فعل جنسيّ") يستخدم بالتبادل مع الجذرשחק (له معنى مشابه). وهذان الجذران متقاربان صوتياً، أو حتى متماثلان، في العبريّة الحاخاميّة.

[ونحن نعرف هذا من الرواية حول العجل الذهبي] التي تقول (خر ٣٢:٦): " جلس الشّعب يأكل ويشرب، ثمّ قام يلعب".

٢ – هذا يعلّمنا أنّ سارة أمّنا شهدت إسماعيل يبني بيماس bemas[١] [المنصّة التي تؤدّى من عليها الخدمات في الكنيس] يصيد جنادبا، ويقرّب أضاحيا ويحرق البخور لأحد الأصنام.

٣ – يقول الحاخام اليعازر بن الحاخام يوسي الجليليّ: " إنّ [كلمة] يلعب[٢] تعني زنا المحارم".

[نحن نعرف هذا من الرواية عن يوسف مع زوجة فوطيفار] التي تقول (تك ٣٩:١٧): " أتانا الخادم العبراني [الذي جئتنا به] [ليلعب] بي"[٣].

٤ – هذا يعلّمنا أنّ سارة رأت إسماعيل يغزو الأسطح ويسيء إلى النساء.

٥ – يقول الحاخام يشمعئيل: " إنّ كلمة "يلعب" إنّما تشير إلى القتل غير العمد"، [ونحن نعرف هذا من الآية] التي تقول (٢ صم ٢:١٤):"[فقال أبنير ليوآب:] ليقم الفتيان ويتبارزوا [في نصّ هذا الكتاب: ويلعبوا[٤]] أمامنا. "فقال يوآب:"ليقوموا". وأمسك كلّ واحد رأس خصمه وطعن [كلّ] خصمه في جنبه، فسقطوا [ميتين] جميعاً".

تعلّم[نا] أنّ أمّنا سارة رأت إسماعيل يأخذ القوس والنشّاب ويرمي باتّجاه إسحَق، كما يقال (أمثال ٢٦:١٨ – ١٩): "كمجنون يرمي سهام نارٍ ... هكذا الإنسان الذي يخدع قريبه ثمّ يقول: ألم أكن ألعب [أمزح]"[٥] ...

٧ – أمّا أنا [أي: راشبي] فأقول: " يحرّم الله أن يوجد شيء كهذا في بيت هذا الرجل الورع، وهل يمكن أن يكون في بيت من قيل عنه" اخترته ليوصي بنيه وبيته ومن بعده بأن

---

[١] كلمة بيما من أصل يوناني. وتعني مكاناً عالياً المقصود من بنائه تقديم القرابين عليه.

[٢] يستخدم حاخام إليعيزر كلمة שחק.

[٣] لا يستشهد النصّ بالكلمة الأخيرة من الآية، لكن من الواضح أنّه يشير إلى هذه الكلمة بشكل خاص. وهذا يحصل مرّات عديدة في النصوص المدراشيّة.

[٤] في التوراة الجذر هنا هو שחק.

[٥] في التوراة الجذر هنا هو שחק.

يحفظوا طريقة الربّ" (تك ١٨:١٩) وما إلى ذلك، أن يُقبل على عبادة أوثان، وسفاح محارم وقتل الخطأ؟ ومن ثمّ فإنّ 'الضحك' المذكورة هنا هو حول الميراث:

٨ - عندما ولد إسحَق أبونا لأبينا إبراهيم، كان الجميع سعيداً، وقال: ولد لإبراهيم ابن، ولد ابن لإبراهيم، وسوف يرث نصيب اثنين من الميراث! وكان إسماعيل يضحك في ذهنه، ويقول: لا تكونوا حمقى، لا تكونوا حمقى، فأنا البكر، وسأحصل على ضعف الحصّة[١].

٩ – من بقيّة [القصّة] أتعلّم [منها] كما يُقال: " وقالت لإبراهيم " أبعدْ هذه الأَمَة وابنها فلا يرث ابن الخادمة"...

يدرس الحاخام عقيبا، في تفسيره، (§ ١) استخدام كلمة "يلعب" (مصحاق מצחק) في آية توراتيّة أُخرى، وبالتحديد في /خر ٣٢:٦./ ففي سفر الخروج تصف كلمة "يلعب" (لصحق לצחק) فعل بني إسرائيل في عبادة العجل الذهبيّ، والحاخام عقيبا يتعلّم معنى كلمة "يلعب" في آيتنا من الطريقة المستخدمة فيها الكلمة في قصّة العجل الذهبيّ. لذا يخلُص إلى القول إنّه في سفر التّكوين أيضاً، فإنّ كلمة "يلعب" إنّها تُشير إلى عبادة الأوثان كما كانت في سفر الخروج، ونحن نعلم أنّ إسماعيل كان عابدَ وثنٍ، ومن ثمّ كان مسوغاً طرده ووالدته.

يقدّم حاخام عقيبا من ثمّ قصّة تملأ الفجوة (§ ٢)[٢] والتي تصف عادة إسماعيل الوثنيّة: بنى إسماعيل المذابح، اصطاد الجنادب، قدّم القرابين وأحرق البخور للأصنام، صيد

---

[١] وصف إسماعيل بأنّه "يضحك" يبدو موازياً لاسم إسحق: ففي حين أنّ اسم ابن إبراهيم الثاني هو "ضحك" (יצחק)، على افتراض أنّه سيكون وريثه، فأن يضحك ابنه الأكبر سناً (إسماعيل) بشكل غير متوقّع، فبفعله هذا يكشف عن قناعته الراسخة بأنّه هو الوريث الشرعي. أشكر رؤبين كيبروسر على إعلامي بهذه المناقشة.

[٢] قصّة تملأ الفجوة هي رواية، يقدّمها الحاخامات، من أجل ملء ما يعتقد أنّها فجوة في القصّة التوراتية. وهذه تساعد في تفسير السرد التوراتيّ أو تضيف بعض التفاصيل إليه. روايات كهذه يمكن أن تأخذ شكل وصف لأحداث غير مذكورة في السياق التوراتيّ، أو حوار بين أشخاص، لا يستشهد به في التوراة. وقصص ملء الفجوات هي في الواقع تقنيّة تفسيريّة شائعة للغاية في الأدب الحاخامي. انظر: Fraenkel , *Ways of the Aggadah*, 287–322; J. Levinson, "*Literary Approaches to Midrash,*" *in Current Trends in the Study of Midrash* (ed. C. Bakhos; Leiden 2006), 207–208; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (ISBL ;Bloomington 1994), .39–40

الجنادب في حدّ ذاته، وحتى الأكل منها ليس ممنوعاً في الثقافة اليهوديّة،[١] لكن فكرة التضحية بالجنادب للأوثان أمر محيّر؛ ونحن لا نعرف عرفاً من هذا القبيل.[٢] وفي حين أنّ طبيعة الفعل ليست واضحة، فإنّ معناه في المقطع واضح.

في المقاطع التالية (§§ ٣ - ٦) نجد تفسيرين آخرين لكلمة "لعب"، من قبل اثنين من الحكماء التنائيّين الآخرين، أي الحاخام إليعيزر بن الحاخام يوسي الجليلي والحاخام يشمعئيل، وهما يفسّران الكلمة "لعب" باستخدام تقنيّة تفسيريّة مماثلة لتلك التي يستخدمها الحاخام عقيبا، أي فهم الكلمة في آيتنا وفقاً لاستخدامها في آية أخرى، وذلك عبر تقديم قصّة تسدّ الفجوة من خلال التوسّع في الرواية التوراتيّة باستخدام معنىً جديداً للآية.[٣]

يفسّر الحاخام اليعازر بن الحاخام يوسي (الذي عاش بعد ثورة بار كوخبا بجيل واحد)[٤] كلمة "لعب" على أنّها تشير إلى فعل سِفاح المحارم. وقد تعلّم ذلك من كلمة لصحق לצחק في قصّة يوسف وزوجة فوطيفار (تك ٣٩:١٧) حيث تشير الكلمة إلى عبث جنسيّ، وقصّته التي تسدّ الفجوة إنّما تتعلّق بسلوك سِفاح المحارم عند إسماعيل.[٥]

حكيم آخر هو الحاخام يشمعئيل (من جيل عقيبا بالذات) يفهم الكلمة على أنّها تشير إلى القتل غير العمد. والرواية التوراتيّة التي يستلهم منها الحاخام يشمعئيل هي التي تحكي عن الشابّين يوآب وأبنير اللذين "لعبا" (قاتلا) حتى الموت] راجع صموئيل الثاني ٣-

---

[١] انظر مثلاً: m. Hul 8:1 or m. Abod. Zar. 2:7؛ من أجل الأكل؛ و t. Shabb. 12:5 من أجل الصيد. بل يقرّر ابن ميمون أن تقديم الجنادب كقرابين ليس محرّماً؛ انظر: *MishneTorah, Hilchot Avodat Kochavim*, 3:4 وملاحظة راباد النقدية هناك. أود أن أعبر عن شكري للبروفسور أدميل كوسمان، البروفسور جون ليفنسون، البروفسور مناحيم كلنر، والمجهول (جزئياً) ك. هاين على المساعدة في هذه المسألة.

[٢] يقدّم هذا الفعل في التلمود كلعبة صبيانية من قبل إسماعيل وهو يقلّد قرباناً حقيقياً، حيث يستعمل الجنادب بدل الحيوانات الأضخم؛ انظر: b.Abod. Zar. 51a، حيث السياق هو إدانة لقربان الجنادب. لكن ليبرمان يعتقد أنّ المعني به هنا هو عبادة أوثان حقيقيّة وليس لعبة صبيانيّة؛ انظر: Lieberman, *Tosefta*,665.

[٣] يعتقد بعض الباحثين أن آراء الحاخامين الآخرين هي إضافة متأخرة. لكن ليبرمان في عمله، *توسفتا*، ٦٧١، لا يقبل بهذا التخمين. أمّا *سيفره على التثنية*، الذي يتضمّن هذا المقطع أيضاً، فلا لا يحتوي إلا تفسير الحاخام عقيبا.

[٤] G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis 1996), 22,23

[٥] المصطلح "يغزو الأسطح ويعذّب النساء" إنّما يشير إلى جماع عبر الشرج إمّا مع شريك ذكر أو مع شريكة أنثى، والنساء لسن متزوّجات منه. Lieberman, *Tosefta*,670

مترجم]، والقصّة التي تسدّ الفجوة التي يقدّمها الحاخام يشمعئيل هي تلك التي تتناول كيف كان إسماعيل يرمي السّهام على إسحَق.

في هذه القصّة الأخيرة التي تسدّ الفجوة، نجد تفاصيل إضافيّة غائبة عن القصص الأخرى؛ وهذه القصّة لديها دليل نصّي، هو آية من سفر الأمثال (٢٦:١٨– ١٩): "كمجنون يرمي سهام نار وموت، هكذا الإنسان الذي يخدع ويقول: ألم أكن مازحاً؟ (مصحاق מצחק)."

في القسم "§ ٧ " ينتقد راشبي تفسيرات الحكماء التنائيّين الآخرين، إنّه لا يجادل مباشرة ضدّ طريقتهم التفسيريّة، بل ضدّ الاستنتاجات التي تنبع من هذه التفسيرات؛ فلا يمكن لأحد أن يتصوّر، كما يقول راشبي: إن مثل هذه الخطايا الجسيمة ارتكبت في بيت إبراهيم الذي يُقال عنه (تك ١٨:١٩)" وقد اخترته ليوصي بنيه وبيته بأن يحفظوا طريق الربّ ليعملوا بالبرّ والعدل". من هذه الآية نعلم أنّ إبراهيم كان مربيّاً جيّداً ومدبّراً جيّداً لمنزله، ولا يمكن لأحد تصوّر وجود عبادة الأوثان وسلوك سفاح محارم أو القتل غير المتعمّد في منزله، وتفسير راشبي البديل (§ ٨) لا يعتمد على المقارنة بين استخدام كلمة "لعب" في آية التكّوين مع الروايات التوراتيّة الأخرى، فهو يفهم (§ ٩) الآية في تك ٩:٢١ من سياقها النصّي أي الآية التي تأتي بعدها (تك ٢١:١٠) التي تقول:" فإن ابن هذه الجارية لن يرث مع ابني"، ولأنّ الآية التالية تتحدث عن الميراث، يقول راشبي: يمكننا أن نفترض أنّ آيتنا تتحدّث أيضاً عن الميراث، وهنا يقدّم راشبي قصّته الخاصّة بسدّ الفجوة، والتي تصف أفكار إسماعيل ونواياه المتعلّقة بميراث إبراهيم.

٢,٢ – طرق التفسير

إنّ طريقة الحاخام عقيبا في تفسير الآيات التوراتيّة، كما تظهر في التوسفتا التي دُرست للتّو، إنّما تنطوي على فهم للآية "آ" وذلك بالإشارة إلى مكوّن معجميّ مماثل في الآية" ب"، ومن ثمّ تفسير الآية "آ "وفقاً لمجال دلالات الألفاظ لهذه الوحدة المعجمية lexeme في الآية "ب". وهذه طريقة حاخاميّة مبكّرة في التفسير، وهو ما يسمى "القياس" (*غزرا شافا* ***gzera shava***) وتُعزى إلى هليل.[1] تتجاهل طريقة القياس أولاً سياق المكوّنات

[1] W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der judischen Traditions literature* (2 vols.; Hildesheim 1990), under various entries; M. Kahana, "TheHalakhic

المعجميّة، وتعتمد على التشابه اللفظي، وبعد ذلك تُؤخذ تلك السياقات بعين الاعتبار، وبسبب هذه المرحلة الأولية يمكن لهذه الطريقة أن تسمّى وذلك باستخدام المصطلح (ليس دقيقاً جداً لكنه دلاليّ على نحو مأمول) "الطريقة التفكيكيّة".

أمثلة أخرى من طرق تفسير عقيبا ليست بالضرورة قياساً، لكنّها أيضاً تظهر استخدام جانب واحد من الآية كمصدر لفهمٍ غير سياقيّ للآية محطّ التساؤل، ومن ثمّ فهي أيضاً تفكيكيّة.

هذه الأمثلة على الطريقة التفكيكيّة ليست في الواقع أمثلة متطرّفة وبالتأكيد ليست التفكيكيّة الأكثر تطرّفاً التي يُقال إنّ الحاخام عقيبا كان قادراً على القيام بها. ومعروف أن الحاخام عقيبا لا يأخذ كلمة واحدة بمعزل عن سياقها؛ فهو قادرعلى أن يصنع" جبالاً من التفسيرات" على أساس حرفٍ واحدٍ[١] راشبي، ومن ناحية أخرى يقترح وسيلة لتفسير النصّ لا تفكيكه، بل على العكس من ذلك تفهّم معنى الجملة من سياقها الآني، وقد انتهى هذا الأسلوب بأن صار يعرف باسم "مسألة تُفهم من سياقها" (***davar halamed meinyano***)، أو "مسألة تُفهم بنهايتها" (***davar halamed misofo***) في القوائم التقليديّة للتقنيّات التفسيريّة الحاخاميّة.[٢] وهذه الطريقة لا تبدو شعبيّة في الأدب الحاخامي، وهي ترد في الأدب أقلّ كثيراً ممّا ترد في غيره من طرائق التفسير[٣].

Midrashim, "in *The Literature of the Sages II: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions ,Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (ed. S. Safrai et al.; CRINT 2.3b; Assen 2006), 13–26. المصطلح بالعبريّة؛ مع ذلك، انظر الطبيعة (*gezera shava*) الذي يستخدم عادة كتسمية لهذه الطريقة هو "تشابه" الإشكاليّة للمفهوم وهذا التعبير في Y. Bergman, "Gzera Shawa Mahi?," *Sinai* 71 (1972): 24–30(Hebrew).

[1] T. B. Metz 'a 29b.

[2] Bacher, *Exegetische Terminologie*, 1:142;Kahana,"HalakhicMidrashim," 14.

[٣] فحص سطحي للغاية يوصلنا إلى ٢٧ ظهور "المادّة تُفهم من سياقها\أو نهايتها" في التوليفات الحاخاميّة من نهاية العصر القديم أو بداية الحقبة البيزنطيّة، على أنها معارضة لظهور نحو من ٣٠٠ مرة لمصطلح "تشابه" ونحو ٦٥٠ ظهور لتعبير "*aminori ad majus*" " بالعبريّة (*Kal va-Homer*) في المجموعة ذاتها.

٢,٣ – علم آثار توسفتا سوتاه ٦

توضع التفسيرات الثلاثة مجتمعة لمدرسة الحاخام عقيبا، ارتكاب إسماعيل بما يُعتقد أنه ثلاث خطايا جسيمة بالنسبة للثقافة اليهوديّة: عبادة الأوثان، سِفاح المحارم، والقتل الخطأ.

هذه الخطايا هي جزء من قائمة الخطايا السبع، والتي من المتوقّع ألّا يتجنّبها اليهود فقط بل الوثنيّون أيضاً، لكنّها تشكّل كذلك "قائمة قصيرة" من تلقاء ذاتها. ويقال في الأدب التنائي إنّها عادة ما تلتزم بها الجماعة كلها وليس شخص واحد، وفي معظم الحالات يلتزم بها غير اليهود (في حالة واحدة فقط يرتكبها إسرائيليّون أيضاً من الحقبة القديمة)[١].

إنّ جاذبيّة الذنوب واضحة من الكوارث التي حلّت بالخُطاة، وحين تربط التوسفتا بين إسماعيل وهذه الآثام فهي لا تقدّمه فقط كأجنبيّ غير يهوديّ، بل كخاطئ أيضاً.

كان من الضّروري أن يرتكب إسماعيل الذنوب الثلاثة جميعاً من أجل أن يُعلن أنه غير مرغوب فيه في بيت إبراهيم، ووجود الموضوعات التفسيريّة الثلاثة هذه هو بالتأكيد "أسلحة بطش فتاكة"[٢].

ويبدو أنّ السبب وراء تراكم كلّ هذه التفاسير هو سبب أدبيّ: وضع قائمة بالجرائم الثلاثة التي تشكّل معاً قائمة معروفة، على الأقل القائمة المعروفة في أجزاء أخرى من التوسفتا. مثل هذا التراكم يخلق توتّراً أدبياً، ينتظر حلاً له.

وبالفعل: فبعد هذه التفسيرات الثلاثة؛ نجد التفسير الرابع الذي يقدّمه راشبي والذي يهزم كلّ التفسيرات السابقة ،ويعتبر بمثابة حلّ للتوتّر الأدبيّ الذي خُلق من قبل. إنه ذروة المقطع، فمقطع التوسفتا إذن هو نصّ أدبيّ مبنيّ جيّداً.

---

[١] تظهر هذه الخطايا الثلاث ثلاث مرّات في التوسفتا في (*رسالة السنهدرين* ٦:٦): لقد اقترفها السدوميّون، ونتيجة لذلك لن يكون لهم نصيب في العالم الآتي. لقد أثمّ إسرائيليو حقبة الهيكل باقترافهم لهذه الخطايا، وعوقبوا على ذلك بطردهم من وطنهم (*رسالة بابا مصيعا* ٢٢:١٣). وهي تؤكّد على أنّ هذه الخطايا كانت ترتكب في الماضي فقط، أمّا بعد ذلك، أي في حقبة الهيكل الثاني، ليس هذه الخطايا بل خطايا أخرى هي التي سببت طردهم (أي حبّ المال وكراهية أحدهم للآخر). في الملك. تعزى الخطايا للأمم ليس إلا (*Mek. Beshalach, Vayehi, Ptichta* فيما يخصّ المصريّين). *Mek .Jethro, Ba Chodesh 2* فيما يخصّ أمم العالم؛ انظر أيضاً: *Avodah Zarah* 8:4as part of the seven sins of the sons of Noah..

[٢] من أجل "أسلحة البطش الفتّاكة" في الموضوعات المدراشيّة؛ انظر: Kugel, *Ladder of Jacob*, 121–122.

إنّ نظرة فاحصة على "لبنات البناء" الخاصّة بالمقطع إنّما تكشف عن تناقض في التناظر الظاهري، فالموضوعات التفسيريّة الثلاثة ليس لها القيمة ذاتها.

تشرح الموضوعة التفسيريّة الثانية كلمة "لعب" باعتبارها زنا محارم، فعل ينتمي إلى الحقل الدلالي للنشاط الجنسيّ السلبيّ. ورغم أنّ المعنى الأعم للجذر צחק أو שחק بالعبرية التوراتية هو يضحك، يمارس الرياضة أو يلعب، لا يظهر هذا الجذر في النصّ التوراتيّ وكأنّه يحمل دلالة جنسيّة كذلك. إحدى تلك الحالات هي الآية التي لمّح إليها الحاخام يوسي (تك ١٦:٣٩) حالة أخرى حيث الدلالة الجنسيّة واضحة جدّاً أيضاً في تك ٨:٢٦:" أبيمالك-ملك الفلسطينيين-نظر من النافذة فإذا بإسحَق يداعب (מצחק مصحق) رفقة امرأته، ونرى أنّ تفسير الحاخام اليعازر ابن الحاخام يوسي الجليليّ ليس مبتكراً جدّاً، وربّما لايعتبر تفسيراً على الإطلاق، بل هو يقترب من فهم مباشر للآية.

تأخذنا الموضوعة التفسيريّة الثالثة في اتجاه مختلف وكنّا لاحظنا للتّو أن قصّة ملء الفجوة لهذه الموضوعة خلافاً للموضوعات الأخرى في هذا المقطع مدعومة بآية من التوراة من سفر الأمثال. وفي نظرة أكثر تفحصاً نكتشف أنّ الآية التي من المفترض أن تدعم القصّة ومن ثمّ تفسّرها هي في حدّ ذاتها غامضة جدّاً.

تقدّم آية" كمجنون يرمي سهام نار" الإنسان الذي يخدع قريبه ثمّ يقول: ألم أكن ألعب ؟!" تشبيهاً بلاغيّاً غير اعتياديّ مشابهاً لتقنيّة حربيّة من رمي سهام ناريّة يقوم به مجنون على شخص يخدع أحد الجيران من دون الاعتراف بذلك، لماذا يجب أن تكون هذه الآية برهاناً نصّياً على القصّة الفجوة التي تتحدّث عن إسماعيل؟ ألا يكفي أنّ سارة رأت إسماعيل يرمي السهام العادية على إسحَق؟

ستكون العلاقة بين قصّة ملء الفجوة والآية أكثر وضوحا إذا قمنا بعكس النظام، واعتبرنا هنا أنّ الموضوعة التفسيريّة التي تشرح آية سفر الأمثال بأنّها تشير لقصّة إسحَق وإسماعيل، والعُرف الذي يُظْهر أن الآيات من الأسفار التوراتية المتأخرة إنما تشير إلى أحداث من أسفار التوراة الخمسة الأولى شائعة في الثقافة الحاخاميّة[1] ،ويمكن أن يكون هذا هو ما لدينا هنا، والتوسفتا من ثمّ هي عكس لنظام هذا التفسير من أجل دمجه في المقطع

---

[1] هذا العرف كان قد سُمّي "رجوع إلى الخلف" من قبل كوغل؛ (Kugel, In *Potiphar's House*,261).

المتعلّق بنصّ التكوين ٢١:٩ من أجل خلق البناء الأدبيّ للموضوعات التفسيريّة الثلاثة التي قدّمها ثلاثة حكماء من المدرسة العقيبية والتي تظهر إسماعيل يرتكب الكبائر الثلاثة.

لكنّ التفسير الأكثر إثارة للدّهشة برأيي هو المقولة التفسيريّة الأولى، التي أخبرنا بها الحاخام عقيبا والتي تفسّر كلمة "لعب" كعبادة أوثان، و يمكن للمرء أن يفكّر بعلاقة دلاليّة نائية إذا فكّر أنّ كلمة "يلعب" إنّما هي إشارة إلى الغناء والرقص، ويربط هذا من ثمّ بالغناء والرقص اللذين كانا يحصلان في مناسبات عبادة الآلهة المحليّة، ولكن ما هو الدليل النصّي الذي لدينا والذي يفيد بأنّ هذا هو معنى الكلمة في هذه الحالة؟

إنّ الدافع التفسيريّ لحاخام عقيبا هنا مبتكر، فهو يشير إلى كلمة "لعب" في خروج ٣٢:٦ حيث غناء الإسرائيليّين ورقصهم على صلة وثيقة بعبادة العجل الذهبيّ، وهذا التفسير رائع ويخدم القضيّة المطروحة. يجب طرد هاجر، وهي امرأة من غير اليهود وابنها إسماعيل وهو من عبدة الأوثان لئلا يتعلّم إسحَق منهما عاداتهما السيّئة، تفسير الحاخام عقيبا مبتكرٌ ومركّز،

ويقدّم الحلّ الحقيقيّ لهذا التناقُض في السّرد.

يبدو إذن أنّ محرّر/مؤلّف هذا المقطع خلق التوتّر الأدبيّ عبر مراكمة ثلاثة موضوعات تفسيريّة لمدرسة حاخام عقيبا، الأول ربّما يكون التفسير الأصليّ لحاخام عقيبا، والثاني وهو تفسير تافه نوعاً ما، والذي يمكن أن يكون قد تمّ وضعه خصّيصاً لهذا المقطع، والثالث وهو تفسير قُدّم أصلاً لشرح آية من سفر الأمثال موضّحاً أنّها إشارة إلى قصّة إسحَق- إسماعيل.

وإلى هذه الحجج الثلاثة أضاف المحرّر/المؤلّف حجّة رابعة تنتقد التفسيرات الثلاثة السابقة وتعتبر بمثابة ذروة أدبيّة وأيديولوجيّة للمقطع ،القضيّة المطروحة في التوسفتا هي مسألة الاستراتيجيّات التفسيريّة؛ فهاجر وإسماعيل لا يُؤخذان بعين الاعتبار إلا بقدر ما تخدم حالتهما النقاش حول التفسير، و يصبح التركيز على تقنيات التفسير أكثر وضوحاً عندما نأخذ بعين الاعتبار السياق الذي درسنا فيه للتّو المقطع، والذي هو سلسلة من أربعة

تفسيرات للآيات التوراتيّة[١] التي يختلف بشأن استراتيجيّتها التفسيريّة الحاخام عقيبا وراشبي. هذه الوحدة النصيّة الأكبر بالمقابل واردة ضمن مناقشة مياه المرارة.[٢]

لماذا كان هذا النقاش حول الاستراتيجيّات التفسيريّة والمدرج ضمن نصّ التوسفتا؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال سيكون من المفيد تقصّي مقطع مواز في المشناه.

٣. مشناه سوتاه ٥

في الفصول الموازية في المشناه فإنّ تسلسل القضايا التفسيريّة الأربعة التي يختلف فيها الحاخام عقيبا وراشبي غير موجود، ومع ذلك فنحن نجد في منتصف النقاش حول مياه المرارة استطراداً مختلفاً؛ استطرادا يقدّم بعض تفسيرات الحاخام عقيبا للآيات التوراتيّة[٣]

وفيما يلي ملخّص لهذا الاستطراد[٤]:

١ – في إطار مناقشة هالاخية حول ماذا تعني زوجة غير مخلصة يقدّم حاخام عقيبا شخصيّة جديدة إلى جانب الزوج والزوجة: والحبيب، الحبيب كما يقول ينبغي اختباره بمياه المرارة، ويتعلّم حاخام عقيبا ذلك عن طريق استخدام إستراتيجيّة تفسيريّة معقّدة لآيات من سفر العدد (٥:١١ – ٣١) متعلّماً من ظهور الكلمة نفسها مرّتين في نصّ توراتيّ واحد، ويشير

---

[١] الآيات الثلاث الأخرى هي عدد ١١:٢٢؛ حزقيال ٢٤:٣٣؛ زكريا ١٩:٨. ولأنّ الآيات الأخرى الثلاث لا علاقة لها بهاجر، سوف لن أناقشها هنا.

[٢] وفقاً للقاعدة التوراتية المتعلّقة "بماء المرارة" (عدد ١٢:٥ – ٣١)، فإذا ارتاب رجل بأنّ امرأته غير وفية فإنّها تُجبر على أن تشرب على نحو طقسي من ماء المرارة؛ فإذا أدّى الماء بها إلى ألم قاس وبعض الأعراض الأخرى، فإنّها تتهم بكونها غير وفيّة. ووفقاً للقاعدة الحاخاميّة فإنّ المرأة تُجبر على أن تُطلّق بعد ذلك، دون أن تتلقى تعويضاً على حملها للقب مطلّقة؛ أمّا إذا لم يؤذها الماء، فإنّها تعفى من اللوم. حول هذه القاعدة وتطبيقها في الثقافة الحاخاميّة؛ انظر: M. Halbertal, *Interpretive Revolutions in the Making: Values as Interpretive Considerations in Midrashe Halakhah* (Jerusalem 1997), 94–113 (Hebrew);I.Rosen-Zvi, "The Tractate of Jealousy :A Forgotten Tannaitic Polemics about Marriage, Freedom of Movement and Sexual Control," *JSIJ* 5 (2006): 21–48. Online: http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/5-2006/Rosen-Zvi.pdf(Hebrew).

[٣] في أغلب الأحيان أتبع تحليلاً لهذا الفصل كما قدّم في I.Rosen-Zvi, "Who Will Uncover the Dust from Your Eyes :Mishnah Sot a 5 and R. Akiva's Midrash ," *Tarbiz* 75(2006), 95–127(Hebrew)

[4] *M. Sotah* 5.

الحاخام يهوشع والحاخام يهودا الأمير على حدّ سواء إلى آراء الحكماء السابقين والتي تتفق مع استنتاجات حاخام عقيبا، والاتفاق مع السلطات القائمة يضفي مرجعيّة على تفسير الحاخام عقيبا، وهذا المقطع يحتوي على طبيعة تمهيديّة، وهو إضافة لاحقة على قائمة تفاسير عقيبا[١].

٢ – يورد حاخام عقيبا قاعدة هالاخية تقول إن رغيف الخبز الذي كان في وعاء نجس هو في حدّ ذاته نجس، وهذه القاعدة تتّفق مع ما كان معروفاً بالفعل عن حاخام يوحنان بن زكاي، وهو حاخام مرجعي عظيم عاش قبل ذلك بجيل، لكنه يتناقض مع هالاخا وهي إشارة واضحة موجودة في آية توراتية (لا ١١:٣٣) يستخدم حاخام عقيبا مرّة أخرى خطوة تفسيرية متطورة لإظهار أنّ القاعدة تستند في الواقع إلى آية توراتية والحاخام يهوشع سعيدٌ بتفسير حاخام عقيبا.

٣ – يفسّر حاخام عقيبا التناقض بين نصّين توراتيّين حول المسافة التي يسمح للمرء أن يمشيها يوم السبت. الحكم الهالاخي معروف؛ ولا يعتمد على أيّةِ آية توراتيّة، وابتكار حاخام عقيبا في هذا المقطع يتجلّى بربط الحكم مع آية من الكتاب المقدّس.[٢]

٤ – يستخدم الحاخام عقيبا تفسيراً متطوّراً لما يبدو كلمة فائضة في النصّ التوراتيّ لشرح كيف كانت تُؤدى "أغنية البحر" (خر ١٤:١) كان موسى ينطق بجملة واحدة كما يوضّح الحاخام عقيبا، ويعيدها الإسرائيليّون خلفه، ومعارضاً لتفسير الحاخام عقيبا، يزعم الحاخام نحميا أنّ كلاً من القائد والشعب كانوا يغنّون معاً في الوقت نفسه، والآثار المترتّبة على رأي الحاخام نحميا هي: أنّ الروح القُدس نزل على الإسرائيليّين بقدر ما نزل على موسى؛ وإلّا كيف كان بإمكانهم أن يعرفوا ماذا يغنّون بجانب موسى؟[٣]

٥ – يهوشع بن هيركانوس، الذي يُقدّم كتلميذ لحاخام عقيبا[٤] يفسّر آية من سفر أيوب تثبت أنّ أيوب عبد الله بدافع الحبّ، وليس بدافع الخوف كما يفهمها حاخام يوحنان

---

(1) Rosen-Zvi, "Who Will Uncover," 118–122.

(٢) حالة الأمور هي إلى حد ما معقدة؛ من أجل وصف كامل؛ انظر: Rosen-Zvi, "Who Will Uncover," 102–104.

(٣) لا تذكر المشناه واقعة أن الروح القدس نزل على الإسرائيليّين، لكنّها مشار إليها ضمناً. وأنا أؤكّد على ذلك هنا لأنّ هذه الموضوعة سوف تعود في التوسفتا، كردّة فعل على المشناه. انظر: Rosen-Zvi, "Who Will Uncover," 105 n 51, 113 n 87.

(4) Rosen-Zvi, "Who Will Uncover," 117

بن زكاي، لقد تعلّم يوحنان ذلك من قراءة مباشرة لآية في سفر أيوب، أمّا تفسير يهوشع المعقّد فيتبع طريقة عقيبا في التفسير.

في دراسته لهذا الفصل المشنائي خلص روزين- تسفي إلى القول إنّ القصد من الاستطراد في هذا الموضوع الهالاخي كان لإظهار طريقة حاخام عقيبا في تفسير الكتاب المقدّس والثناء عليها، وما هو متضمّن ربّما في مقالة روزين- تسيفي لكنّه غير محدّد بها هو أنّ العامل الهام في مجال الابتكار عند حاخام عقيبا ليس طريقته في التفسير، بل حقيقة أنّه يصرّ على امتلاك دعم توراتيّ للأحكام الهالاخية.[1] وضرورة دعم الهالاخا بشواهد توراتيّة مسألة عظيمة جدّاً في نظر حاخام عقيبا، بحيث يمكن للمرء أن يستخدم حتى الأساليب التفسيريّة "المتطرّفة" للوصول إلى هذا الهدف، والفصل الرابع من المشناه إذن هو احتفال بطريقة عقيبا على أساس أنّها ذروة البراعة التفسيريّة، التي لم يكن قد تمّ تجاوزها قبله أو بعده، وكلّها تهدف إلى جمع الهالاخا والتوراة في وحدة ثقافية واحدة.[2]

الرأي البحثيّ المقبول حالياً حول تطوّر الثقافة الحاخاميّة هو أنّه بحلول نهاية حقبة الهيكل الثاني وضع القانون الفريسيّ ضمن كتلة مستقلّة من القواعد الهالاخيّة، في حين ارتبطت الثقافة الكهنوتيّة بشكل أوثق مع النصّ التوراتيّ، وفي الثقافة التنائيّة التي ورثت الثقافة الفريسيّة، علت الرغبة في ربط الهالاخا بالنصّ التوراتيّ في نوع من التقارب على ما يبدو من حاخام عقيبا سواء بمبادرة منه أو أنّ الأمر دُفع من قبله إلى سوية جديدة.[3]

إنّ النظر إلى فصل المشناه في ضوء هذا الاتّجاه الثقافيّ هو أكثر أهمّية من النظر إلى بؤرة وهدف الفصل الموازي في التوسفتا.

---

(1) Rosen-Zvi," Who Will Uncover," 101–102 near n. 36؛ وفي مواضع أخرى عديدة حيث يُذكر "التقليد" ضدّ "المدراش".

(2) عبارات منظومة الحاخام عقيبا تقدّم بشكل رئيس بصوت الحاخام يهوشوا، الذي هو أحد رؤساء الحاخام عقيبا، والذي هو أيضاً صوت محرّر المشناه. انظر: Rosen-Zvi," Who Will Uncover," 123–126، وتحليله السابق لمقاطع بعينها.

(3) إضافة لعمل روزين-زفي في هذه المسألة، انظر أيضاً: Werman, "Oral Torah," 105–107; A.Yadin, " 4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash,"*DSD* 10(2003): 131

في المقطع الموازي من التوسفتا يبدو أنّ الجامع للنصوص يقوم بردّة فعل على الصورة الممجّدة للحاخام عقيبا التي تقدّمها لنا المشناه، وذلك عبر القيام بكل ما أمكنه من خطوات للتقليل من عظمة حاخام عقيبا. في مقطع التوسفتا الموازي نجد الخطوات التالية: المقطع التمهيدي، الذي يشيد مطوّلاً بالحاخام عقيباوهو محذوف في التوسفتا. كما حذف ثناء حاخام يهوشوا على حاخام عقيبا في القاعدة المتعلّقة بالنجاسة، تمّ حذف اسم الحاخام عقيبا من القاعدة حول مسافة السبت، أمّا فيما يتعلّق "بأغنية البحر": فمن المسلّم به في التوسفتا أنّ الروح القُدس دخل في كلّ الإسرائيليّين(هذا هو الرأي الذي يؤيّده في المشناه خصم حاخام عقيبا)، إلى هذا تضيف التوسفتا الكثير من الآراء حول طريقة الغناء وبذلك يصبح رأي حاخام عقيبا أحد تلك الآراء الكثيرة الممكنة، وليس رأياً مفضّلاً كما كانت الحال في المشناه.

أمّا فيما يتعلّق بإيمان أيوب، ففي التوسفتا نجد آراء لاثنين آخرين من الحاخامات، لكننا لا نجد رأياً لحاخام عقيبا الذي يثبت أنّ إيمان أيوب كان بدافع الحبّ وليس بدافع الخوف، وتمّ حذف اسم حاخام عقيبا مرّة أخرى.

هنا نقدّم تمثيلاً هيكلياً لتسلسل المجموعتين، المشناه والتوسفتا:

مشناه سوتاه ٥	توسفتا سوتاه ٦
١ – مقطع هالاخي تمهيدي حول الزوجة غير الوفيّة، مع حكم للحاخام عقيبا الذي يستخدم تفسيره لإحدى الآيات كي يثبت صحّة الهالاخا.	[المقطع بكامله مفقود أو محذوف] حكم الحاخام عقيبا ذاته كما هو في المشناه لكن مديح يهوشوا محذوف.
٢ – حاخام عقيبا يحكم بشأن النجاسة، وحاخام يهوشوا يمتدح الحكم.	حكم الحاخام عقيبا ذاته كما هو في المشناه، لكنّه يقال باسم حكيم آخر (يهودا بن بتيري)؛ يقدّم رأي الحاخام إليعيزر على أنّه يشير أيضاً إلى الكتاب المقدّس، ومن ثمّ تفقد براعة الحاخام عقيبا فرادتها [يظهر مقطعاً أخيراً في التوسفتا].
٣ – حكم الحاخام عقيبا حول حدود السبت؛ لكن الحاخام إليعيزر بن يوسي، الذي هو أصغر من الحاخام عقيبا، لم يقبل بالمزج بين الهالاخا والكتاب المقدّس، فيقدّم من ثمّ فرادة الحاخام عقيبا في قدراته	بعد القول بأنّ الروح القدس حِلَّ على الإسرائيليّين في الصحراء (كما هو رأي

التفسيريّة (لأنّ حكماء الجيل الثاني لا يستطيعون تقديم ما هو أفضل)[1].	حاخام نحميا في المشناه، الذي عارض به حاخام عقيبا) تقدّم التوسفتا آراءً كثيرة حول طريقة غناء "أغنية البحر" مختزلة من ثمّ رأي حاخام عقيبا إلى مجرّد رأي ضمن آراء كثيرة.[ظهر قبل مسألة "أغنية البحر" في التوسفتا، من أجل التمكين من نقاش أطول "لأغنية البحر" لاحقاً، والنقاش هنا لا يتضمّن رأي حاخام عقيبا بأية حال؛ بل يعزى الأمر لحكيم آخر.
٤ – تفسير الحاخام عقيبا المعقد للغناء في "أغنية البحر" يقابل مع طريقة الحاخام نحميا، والتي هي فهم بسيط للآية، لكنّها تتضمّن أنّ الروح القُدس أخصب كلّ الإسرائيليين في الحدث.	يُضاف هنا :النصّ حول المسائل الأربعة التي اختلف فيها حاخام عقيبا وراشبي،
٥ – تفسير الحاخام عقيبا لقصّة أيوب: عَبَد الله بدافع الحبّ، لا بدافع الخوف.	وهذا النصّ ينتقد على نحو جذريّ طريقة الحاخام عقيبا في التفسير.
يتم إنهاء الفصل؛ وبعده يبدأ فصل جديد حول مسألة هالاخية جديدة تتعلّق بالغيرة.	

في التوسفتا إذاً يتمُّ حذف رأي الحاخام عقيبا ممّا يمكن حذفه من مقاطع؛ وحين لا يُحذف يتمّ اختزاله إلى مجرد رأي ضمن آراء عديدة، أو على الأقل لا يُمْتَدَح.

وفي مقابل ما هو موجود في المشناه، يبدو أنّ جامع التوسفتا يسلّم جدلاً بأنّ آية هالاخا تحتاج لأن تُدعم من قبل تفسير لآية توراتيّة، مسألة قدّمت في المشناه على أنّها من ابتداع الحاخام عقيبا، وما تمّ انتقاده في التوسفتا هو الطريقة التفكيكيّة المعقّدة، الخاصّة في التفسير، وهي طريقة يتمّ تقديمها في المشناه على أنّها ضروريّة من أجل الحصول على مستند توراتيّ لهالاخا ليست متجذّرة في النصّ التوراتيّ.

كان الحاخام عقيبا بحاجة للطريقة التفكيكيّة المعقّدة من أجل رأبِ الصدع بين الهالاخا التي يعتبرها شرعيّة والنصّ المقدّس الذي يأخذه كمرجع أيضاً. بالنسبة لراشبي فالعلاقة بين

[1] Rosen-Zvi," Who Will Uncover," 104

الهالاخا والنصّ المقدّس خارج إطار التساؤل، لكنّ طريقة التفسير المعقدة تظلم كما يظهر لنا شخصية إبراهيم التوراتيّة الموثوقة، لذلك يرفض راشبي الطريقة العقيبيّة في التفسير.

هذا ينطبق ليس على قصّة طرد هاجر فقط، بل أيضاً على ثلاث مسائل تفسيريّة تظهر في التوسفتا أيضاً[1]

إنّ المقطع المتعلّق بطرد هاجر وإسماعيل ليس هالاخياً بل سرديًا. والحافز حول النقاش بشأن ذلك ليس شرعيّاً، بل يخصّ السرد الثقافيّ - كيف يمكن لنا نحن، أي الثقافة الحاخامية، التكيّف مع شخصيّة أب الأمّة كما تظهر في النصّ التوراتيّ؟

إنّها من ثمّ أقل مأسسة لكن لديها الكثير ممّا يمكن تقديمه لصورة الهويّة الثقافيّة وطبيعتها.

بالمقابل ومن نواح أخرى نجدها تدغدغ المسألة ذاتها كنقاش هالاخي، والذي هو نوع من الاستراتيجيّات التفسيريّة يبدو مقبولاً، وما هو الرأيّ الحاخاميّ بالنشاط التفسيريّ لعقيبا واستعداده لأن يلجأ إلى تقنيّة تفسيريّة متطرّفة من أجل الجمع بين الهالاخا والنصّ المقدّس أو في هذه الحالة النصّ المقدّس والسرد الثقافيّ؟

لقد تناولنا حتى الآن الموضوعة التفسيريّة حول طرد هاجر وإسماعيل، مع العلم أنّ القضيّة الحقيقية المطروحة هي في طريقة التفسير ذاتها، لكن بمجرد قبولها كجزء من الأدب الموثوق فهذه الموضوعة التفسيريّة إضافة إلى سياقها الأدبي، أُعيد استخدامها في سياقات أخرى، هذا هو الحال مع الموضوعة التفسيريّة لإسماعيل الوثنيّ التي شقّت طريقها إلى نقاش آخر في التوسفتا، حيث البؤرة هي آل بيت إبراهيم.

---

[1] من بين الآيات التوراتية الثلاث الأخرى التي نجد معركة كلامية بشأنها بين الحاخام عقيبا وراشبي، اثنتان من طبيعة روائية، والأخيرة هالاخية. وربما أنّنا نشهد هنا الميل المدراشي "لرفع سوية الأهميّة": المسائل الثلاث الأولى، التي هي روائيّة، تعمل كمقدّمات للمسألة "الحقيقية"، أي تلك الهالاخية، والتي تتعلّق في حالتنا هذه، بمسألة التقويم. انظر أيضاً ملاحظة ليبرمان (ليبرمان، *توسفتا*، ٦٦٩)، حين يتحدّث عن إحدى مخطوطات هذه *البراشا*: "والمعنى هو أن راشبي لم يجادل الحاخام عقيبا حول مسائل *تشريعية*، فقط في حالة صوم [الشهر] العاشر، والأمور الأخرى *ليست* غير روائيّة.

توسفتا سوتاه ٥ : هل هذا نصّ؟

صورة إسماعيل كعابد- وثن، والتي كانت مقولة تجّسد الطريقة التفسيريّة لحاخام عقيبا، موجودة في موضع آخر من التوسفتا، في فصل يسبق تماماً الفصل المُناقش آنفاً، يحدث هذا حين يناقش الموضوع الهالاخي العام ذاته: شرب مياه المرارة من قبل امرأة خائنة (*توسفتا سوتاه* ٥ – ٦).

تُناقش التوسفتا المسألة بعد أيّ نوع من الحجج العائلية على المرأة أن تشرب ماء المرارة (*توسفتا سوتاه* ١:٥ – ٥) بجانب بعض القضايا المنزلية الأخرى (*توسفتا سوتاه* ٦:٥ - ١١) بعد هذه المناقشة يشير النصّ إلى نوع معيّن من الشِّجار العائلي الذي يمتنع الحاخامات عن إصدار أيّ حُكم بشأنه، وهي الحالة التي تطلب المرأة فيها من السماء التوسّط بينها وبين زوجها. وكأمثولة على هذا الشجار هو الشجار بين إبراهيم وسارة حول طرد هاجر، ففي التوراة تطلب سارة تدخل السّماء عندما تقول: " ليحكم الربّ بيني وبينك " (تك ١٦:٥) إنّ الشّجار بين إبراهيم وسارة، كما يُقدّم في هذا المقطع الحاخامي لا يركز ببساطة على طلب التدخُّل السماويّ، بل يتمّ التشديد فيه على حقيقة أنّ كلّا الطرفين يدفع بخطّة عمله قدماً من خلال التذرّع بحجّة " إذا لم نفعل كما أقترح، فسيتمّ تدنيس اسم السماء".

الموضوع المنحرف والتماسك الذاتي للمقطع، يشيران إلى أنّه لدينا هنا وحدة نصيّة مستقلّة دمجت في التوسفتا، ويظهر هذا المقطع في جميع الشواهد من التوسفتا بما في ذلك كسرة الغنيزا، هذا المقطع مهمّ لغرضنا لأنّه يستخدم الموضوعة التفسيريّة عن إسماعيل كعابد أوثان.

نقدّم هنا المقطع *توسفتا سوتاه* ٥ (وفقاً لمخطوطة فيينا):

١- حين تقول امرأة لزوجها:" السّماء [تقرّر] بين [رأيي]ورأيك" يطلب[الزوجان][تدخّل السماء] بينهما.

٢ - كما نجد فيما يتعلّق بأمّنا سارة التي قالت لأبينا إبراهيم:" ليحكم الربّ بيني وبينك".

٣ – في الواقع أنّها قالت له:" اطرد هذه الأَمَة وابنها". وهذا يعلّمنا أنّ أمّنا سارة شهدت إسماعيل يبني *بيمات bemas*،و يصيد الجنادب ويقرّب الأضاحي ويحرق البخور للأصنام.

٤ – قالت: " لئلا يتعلّم ابني إسحَق هذا، فيذهب ويتعبّد بهذه الطريقة ويدنّس اسم السماء بهذا".

٥ – قال [أي: إبراهيم] لها: "بعد أن يبرّئ واحدنا شخصاً يدينه؟

بعد أن جعلنا منها ملكة وجعلنا منها سيّدة وأضفينا عليها هذه العظمة نبعدها عن وطننا؟

ماذا سيقول الناس عنّا؟ ألن يتمّ تدنيس اسم السماء؟"

٦ – فقالت : " لأنّه برأيك أنّ هذا تدنيس للسماء وأنا أقول إنّ هذا هو تدنيس للسماء، فالله سيقرّر بين كلامي وكلامك".

٧ – قرّر الله بين كلماتها وكلماته لأنّه يقال: " مهما قالت لك سارة فاسمع لقولها".

٨ – [1]لماذا كلمة "مهما"؟

هذا يعلمنا أن [الله] قرّر في المثال الثاني ما قرّره في المثال الأول: فكما في المثال الثاني كانت شهادة بشأن هاجر، كذلك في المثال الأول كانت شهادة بشأنها أيضا.[2]

بعد الكلام الأوليّ حول طبيعة النزاع وحلّه السماويّ (§١)[3] يقدّم النقاش بين إبراهيم وسارة بشأن هاجر كمثال على مثل هذا النزاع (§٢)،ونجد بعد ذلك (§٣) قصّة تملأ الفجوة حول كيف رأت سارة إسماعيل يعبد الأوثان، إنّ وصف فعل إسماعيل مشابه لصياغة حاخام عقيبا في الفصل السادس المُناقش أعلاه.

[1] أتخطّى هنا جملة "ليس مكتوباً كل شيء (*sheeyn talmud lomar kol*)"، والتي أعتقد أنّها تعليق من خطّاط أو قارئ متأخّر متسائلاً عن الرابط الذي يخلقه المدراش بين تك ١٦:٥ وتك ٢١:١٢، رابط سيناقش لاحقاً.

[2] النسخ النصيّة التي ترد فيها عبارة "عن هاجر"، بدلاً من "شهادة بشأن هاجر"، هي تصحيحات غير ضروريّة. انظر: ليبرمان، *توسفتا*، ٦٦٥. إنّ مزاعم سارة بحق هاجر تؤخذ على أنّها شهادة، التي لا تقبل عادة كشهادة صحيحة باستثناء إذا كانت تتعلّق بجسدها وبأمور منزليّة أخرى. في هذه الحالة فإنّ الله قبل الشهادة.

[3] انظر أيضاً: *m. Ned.* 11, 12؛ طلب مشابه من جانب المرأة، تمّ تفسيره بشكل مختلف في مراجع متأخّرة. انظر مصادر هذه المراجع عند ليبرمان، *توسفتا*، ٦٦٣-٦٦٤.

يروي بسردٍ إضافيّ (§٤) كيف تريد سارة أن تحافظ على التأثير السيّئ بعيداً عن إسحَق لئلا يدنّس اسم السماء بعبادة إسحَق لآلهة أجنبيّة.

إبراهيم من جانبه يزعم (§٥) لأنّه وسارة قد رفعا سوية هاجر إلى وضعيّة سيّدة وسريّة (زوجة شرعيّة) فإبعادها من شأنه أن يعطيَ انطباعاً سيئاً، وذلك بالإشارة على ما يبدو إلى الناس الذين سوف يفترون على عائلة إبراهيم ونتيجة لذلك أيضاً على إله هذه العائلة، ونتيجة لذلك سوف يدنّس اسم السماء.

ولأنّ الطرفين يلجآن إلى حجّة تدنيس المقدّسات، تقترح سارة (§٦) أن يسمح لله باتّخاذ القرار، وبالفعل كما تقول التوسفتا (§٧) تدخّل الله وأمر باتّباع رأي سارة، ويتّضح قرار الله هذا في تك ٢١:١٢،حيث يقول لإبراهيم: "مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها".

حتى الآن يبدو سرد هذا المقطع من التوسفتا منطقياً، ويبدو أنّ الحجج كاملة، فليس هناك من حاجة لأية ملاحظات أخرى، ولكن في هذه المرحلة نجد جملة إضافيّة (§٨): لماذا يقول "مهما قالت لك سارة "؟ هل من المفترض أن يطيع إبراهيم سارة في كلّ شيء؟ والجواب هو أنّ "مهما" هنا تعني أنّ رأي سارة فيما يتعلّق بهاجر ينبغي أن يتبع في المثال الأول مثلما كان في الثاني.

في هذه المرحلة نذكّر القارئ، أنّ هناك قصّتين في السرد التوراتيّ وجدت هاجر نفسها فيهما في الصحراء، واحدة في التّكوين ١٦ والأخرى في التّكوين ٢١، في المثال الأول هربت إلى الصحراء، لأنّه بعد تعاملها غير المحترم من سارة، تتعرّض هاجر للتعذيب على يديّ سارة فتهرب في نهاية المطاف إلى الصحراء.

في المثال الثاني يطرد إبراهيم هاجر بناء على طلب سارة بعد أن رأت إسماعيل "يلعب" بعد امتلاكه لهذه المعرفة يبدو الكلام في القسم §٨ من التوسفتا واضحاً: فكما أنّ الله يأمر إبراهيم أن يطيعَ سارة بشأن طرد هاجر في المثال الثاني (التّكوين ٢١) كذلك يجب أن يقبل إبراهيم بطرد هاجر إلى الصحراء في المثال الأول (التّكوين ١٦) وهو ما فعله إبراهيم بالفعل.

في الفقرة السابقة كنت أحاول أن" أجد معنى" لمقطع التوسفتا لكنّ الحقيقة هي أنّ الحجّة ليست سلسة والسرد ليس فصيحاً، ففي التّكوين ١٦ حيث يروى أنّ هاجر ذهبت أول مرّة إلى الصحراء وحيث نجد الآية " ليحكم الربّ بيني وبينك" لم يكن إسماعيل قد ولد

بعد، لذلك من غير المحتمل أن تكون سارة رأته يبني مذبحاً ويقدّم الجنادب قرابيناً للأصنام، علاوة على ذلك لم يكن إسحَق أيضاً قد ولد بعد، لذلك لم يكن ممكناً لسارة أن تقلَقَ من تأثير أعراف إسماعيل الذي لم يكن قد ولد بعد على إسحَق الذي لم يكن قد حبل به بعد[1].

يمكن لنا أن نخمن أن §§ ٣ و ٤ هما إضافة لاحقة إلى الحجج أضافتها يدُ كاتب أو محرِّر غير متعلّم، لكن إذا ما حذفنا §§ ٣ و ٤ من السرد فسوف نفقد حجّة سارة من الوحدة النصّية بكاملها أي تدنيس اسم السماء.

من الأكثر معقولية أن نخمّن أنّ سارة تستخدم في الأصل حجّة مختلفة لدعم طرد هاجر، وربّما حجّة تثبت أنّه إذا بقيت هاجر في المنزل فسوف يؤدّي ذلك إلى تدنيس المقدّسات، وهذا من شأنه أن يتماثَلَ بلطف مع حجّة إبراهيم، من أن إبعاد هاجر(عن طريق السّماح لسارة بتعذيبها) من شأنه أن يؤدّيَ أيضاً إلى تدنيس المقدّسات ممّا يجعل الخلاف غير محسوم، وبحاجة إلى التدخّل السماويّ مثل هذا التدخّل يستدعى من قبل سارة عبر عبارة" ليحكم الربّ بيني وبينك".

إذا كان هذا التحليل/التخمين صحيحاً، يمكننا أن نفترضَ أنّ المقطع الأصلي مزيجٌ من موضوعتَين تفسيريّتَين:

الأولى هي موضوعة تفسيريّة حول كلام سارة، " ليحكمِ الربّ بيني وبينك"، وهي تفسّر هذه الكلمات على أنّها إشارة إلى الخلاف الذي كان بين إبراهيم وسارة فيما يخصّ هاجر. الحجّتان اللتان يقدّمهما الطرفان (حجّة من سارة و هي المفقودة، وحجّة من إبراهيم) هي قصص تملأ الفجوات، أي تصف مشهداً لا يحكى عنه في النصّ التوراتيّ.

في الجزء الأخير من المقطع نرى الموضوعة التفسيريّة الثانية، التي تركّز على آية التّكوين ١٢:٢١ : " مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها".

---

[1] يبذل ليبرمان الكثير من الجهد لتفسير وجود هذا المقطع هنا. مصادر قديمة عديدة تستشهد بمقطع التوسفتا كما هو موجود هنا، ومعظمها لا يقوم بردّة فعل على التباين الموصوف آنفاً (باستثناء أحد المصادر، وهو كسرة من الغنيزاه، والذي يقول إنّ سارة رأت إسماعيل يقدّم جنادب قرابيناً في رؤيا لها)؛ انظر: ليرمان، *توسفتا*، ٦٦٤-٦٦٥.

إنّ كلمة "مهما" تفسّر كإشارة لإرسال هروب هاجر مرّتين إلى الصحراء.[1]

ما إن تمّ استبدال حجّة سارة المناسبة بحجّة أنّ إسماعيل كان وثنيّاً، أصبح السّرد غير متماسك، لكن حقيقة أنّه تمّ استبدالها إنّما تدلّ على أنّ هذه الموضوعة التفسيريّة عن عبادة الأوثان اكتسبت وضعية المرجعيّة على الأقل في نظر الكاتب أو المحرّر الذي اختار استبدال الحجّة الأصليّة بهذه الحجّة.

إنّ التماثل المعجمي بين موضوعة "عبادة الأوثان" هنا وفي الفصل السادس من التوسفتا، إنّما يشير إلى أنه تأثّر بالعبارات التي وجدت في الفصل السادس من التوسفتا.[2]

لقد درست هذه المقالة بعض الموضوعات التفسيريّة في التوسفتا حول طرد هاجرو إسماعيل إلى الصحراء، وقد رأينا كيف تستخدم هذه الموضوعات من قبل الحكماء القدامى من أجل توضيح الحجج في المناظرة حول التفسير والمرجعية.

وعلى الرّغم من أنّ الموضوعات التفسيريّة ليست محطّ اهتمام التوسفتا، فإنّ وجودها وحيويّتها في ثقافة الحكماء واضحان للغاية.

ويبدو أن معرفة الموضوعات التفسيريّة، وإنشاء أخرى جديدة كان جزءاً طبيعياً من ثقافة هؤلاء الحكماء.

لقد نالت الموضوعة التفسيريّة عن إسماعيل كعابد أوثان وضعية المرجعية وأصبحت وحدة نصّية ثابتة. وهذابدوره كان يستخدم من قبل الناسخ غير المثقف ليحلّ محل حجّة سارة الأصلية المفقودة الآن، مما يجعل مقطع التوسفتا ككلّ غير متماسك.

---

[1] في سيفره *على التثنيّة* يجاب على السؤال ذاته، "هل يجب على إبراهيم إطاعة سارة في *كلّ شيء*"، بالقول إنّ الإشارة فوق الكلمة "بينكما" (نصّ ماسورتي: בינ־ך) تعني أنّ إطاعة إبراهيم مطلوبة فقط في حالة هاجر. ويبدو هذا استخدام ثانويّ لهذا المقطع من التوسفتا، الذي يتجنّب التباينات في النصّ التوراتيّ التي يعاني منها المقطع هنا، كما سنوضح لاحقاً.

[2] من المحتمل أنّ هذه الموضوعة التفسيريّة قد وجدت على نحو منفصل، ثمّ أدمجت بطريقة مستقلّة في مقطعي التوسفتا اللذين درسا آنفاً. وأنا أميل إلى أنّ هذا احتماليّة أقلّ ترجيحاً. ربّما تكون المعركة التفسيريّة بين حاخام عقيبا وراشبي وحدة نصيّة مستقلّة، كما يبرهن على ذلك من خلال وجودها، وإنّ بصيغة مختلفة، في *سيفره على التثنية*، ص ٣٥٧ على الإصحاح ٣٤. (L.Finkelstein,ed.,*Siphre ad Deuteronomium* ([NewYork 1969],425).

هاجر في ترغوم يوناتان المنحول

فلورنتينو غراسيا مارتينيز

١ – مقدّمة

هذه المداخلة البحثيّة سوف تقدّم شخصيّة هاجر كما توصف في *ترغوم يوناتان المنحول*، وهو ترغوم متأخّر، لكنّه نصّ حفظ لنا العديد من التقاليد التي بُنيَت حول شخصيّة خادمة سارة، أم إسماعيل.[١] بعض هذه التقاليد قد يكون أقدم بكثير، حيثُ يستشهد به جزئياً في نصّوص قمران، في سفر *اليوبيل*، أو في العهد الجديد.[٢] لقد صنّفت المعلومات التي تمّ جمعها في قراءتي *لترغوم يوناتان المنحول* تحت ثلاثة عناوين: أصول هاجر ومكانتها، وصف إسماعيل، والخلاف بين إسماعيل وإسحَق.

٢ – أصول هاجر ومكانتها

هزيلة هي المعلومات المُقدّمة من قبل اثنَين من النصوص التوراتيّة والتي تتناول أصول هاجر ومكانتها (١٦:١ – ١٦؛ ٢١:٩ – ٢٠). إنّها تقدّم لنا الاسم هاجر وتقول إنّها جارية أو أَمَة مصريّة (שפחה מצרית). وهكذا فالأصول المصريّة لهاجر راسخة في النصّ التوراتي.[٣] ومع ذلك، كما هي الحال دائماً، تحاول الهاغادا أن تكون أكثر دقّة من خلال البناء

---

[١] سوف أستخدم الطبعة التالية من نصّ *ترغوم يوناتان المنحول*: Tg. Ps.-J. in Genesis, Volume 50.1 of *Biblia Polyglotta Matritensia. Series IV: Targum Palestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio* (ed. A. Díez Macho ;Madrid 1988).

[٢] على الرغم من الترابط الوثيق بين *ترغوم يوناتان المنحول* و*بركه حاخام إليعيزر* واشتراك التوليفتين في معظم التقاليد (بما في ذلك تسمية زوجة محمد المفضّلة أديشا (عائشة) وابنته، فاطمة، كزوجتين لإسماعيل؛ قارن: *ترغوم يوناتان المنحول*، تك ٢١:٢١ و*بركه حاخام إليعيزر* ٣٠:٣)، امسك عن استخدام *بركه حاخام إليعيزر* كتوضيح للتطورات في *ترغوم يوناتان المنحول*.

[٣] انظر: M. Görg, "Hagar, die Ägypterin,"BN 33 (1980): 17–20؛ وفي تفاصيل أكثر: S.J. Teubal, *Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchs* (San Francisco 1990).

على البيانات النادرة التي يقدّمها النصّ التوراتيّ. ففي العمود ٢٠ من *سفر التّكوين المنحول* من قمران الكهف ١،[1] وهو نصّ يطوّر السرد من سفر التّكوين، يمكننا أن نقرأ:

ثمَّ، [أعادوا] لي ساراي. أعطياها الملك (ויהב לה מלכא) [الفضة والذهب] والكثير من الكتّان الناعم والأرجوان و[...] أمامها وكذلك هاجر (קודמיהא ואף להגר). س[لّ]مها لي، وعيّن رجالاً لمرافقتي ولـ... خارج مصر.(1 QapGen 20: 30 –32)[2].

للأسف، هذا النصّ غير كامل ولا واضح جداً. مع ذلك، فهو يوفّر لنا مع عيّنة جديدة من المعلومات المتعلّقة بأصول هاجر وكذلك تفسيراً للقب "المصريّة" الموجود في النصّ التوراتيّ. فقد أُعطيَت هاجر لسارة عندما كانت الأخيرة في مصرَ مع إبراهيم، وكانت هديّة من فرعونَ نفسه (في هذه النقطة يدعوه النصّ ببساطة ملكاً [מלכא]. ومع ذلك، فالسّطور السّابقة للرّواية[3] تبلغنا أنّه كان فرعون صوعن [פרעו צען]). وهكذا، ووفقاً لسفر *التّكوين المنحول*، أُعطيَت هاجر لسارة، إضافة إلى عدد من الحاجيات الأخرى، لتعويضها عن سنتين أمضتها في الأسر[4] في بلاط فرعون بعد أن أشادت الوصيفات بجمالها. ويخبرنا نصّ قمران كيف صلّى إبراهيم لفرعونَ وأخيراً شفاه وأهل بيته، عندما كُشف عن الطبيعة الحقيقيّة لعلاقة سارة وإبراهيم – كانت علاقة زوج وزوجة وليس أخاً وأختاً. بعد تلقي الهدايا من فرعون، غادر الآباء مصرَ، وأخذوا هاجر معهم. ويقول نصّ قمران صراحة إنّ فرعون هو من أعطى هاجر لسارة، ووضع أصولها بشكل واضح من ضمن الحاشية الملكيّة الخاصّة بفرعون، لكنّ النصّ يصمت بشأن مسألة من هو الأب الحقيقيّ لهاجر. يجيب *ترغوم يوناتان المنحول* على هذا السّؤال بشكل لا لبس فيه، فيجعل هاجر ابنة لفرعونَ، على الرّغم من عدم تحديد اسم الفرعون. وتعليقا على نصّ التّكوين ١٦:١، بعد ترجمة أمينة للنصّ التوراتي، نجد في *ترغوم يوناتان المنحول* إضافة محدّدة والتي لا توجد في أي ترغوميم Targumim [جمع ترغوم]غيره. هناك يمكننا أن نقرأ:

---

[1] N. Avigad and Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalem 1956).

[2] F. García Martínez and E.J.C.Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls :Study Edition*(2vols.; Leiden 2000),1:43.

[3] 1 QapGen 19:24;20:4.

[4] 1 QapGen 20:18.

ساراي، امرأة أبرام، لم تلد له أي أطفال؛ لكن كان لديها خادمة مصريّة اسمُها هاجر، *ابنة فرعون، الذي كان قدّمها لها كخادمة عندما أخذها وانكسر بكلمة من قبل الربّ.* (*ترغوم يوناثان المنحول*، تك ١٦:١)[١].

لا تترك المصطلحات المستخدمة أدنى شكوك: هاجر هي ברת פרעה ("ابنة فرعون") وقد أعطيت لسارة בזמן דנסבא ("وقت أخذها كزوجة") ومُسحت بكلمة إلهيّة أو (كما في ترجمة ماهر آنفاً) الممرا، التي هي ترجمة محتملة. ومن الواضح أنّ هذه الحلقة من حياة إبراهيم هي ذاتها التي يمكن قراءتها بتفاصيلَ أكثر ضخامة في سفر *التّكوين المنحول*. يظلّ الفرعون في *ترغوم يوناثان المنحول* على تك ١٦:١ مجهول الاسم، لكن عند نهاية ترجمة تك ١٦:٥ نجد أنّ هذا الفرعون ليس غير ابن نمرود سيء الصيت: " وهكذا فحن لسنا بحاجة لأولاد من هاجر، ابنة فرعون، ابن مرود، الذي رماك في أتون النار". وهذا الذكر لنمرود كجد لسارة (ברת פרעה בר נימרוד) [ابنة فرعون ابن نمرود] مفاجئ للغاية وصعب أن يُفهم.[٢] والتّفسير الوحيد الذي أستطيع أن أجدَه لجعل الملك البابلي أباً للملك المصريّ هو الإصرار على عبادة الأوثان التي نجدها في بعض عناصر *ترغوم يوناثان المنحول* تُضاف إلى قصّة هاجر وإسماعيل. وعلى سبيل المثال، ففي تعليقه على تك ١١:٢٨، وفي إضافة مطوّلة على النصّ العبرانيّ الذي يفسّره لماذا مات حاران، أخو إبراهيم، قبل والده، يُدخل *ترغوم يوناثان المنحول* نمرود، واصفاً إيّاه بأنّه العدو الشخصيّ لإبراهيم، والذي أراد أن يحرقَه حيّاً لأنّه رفض عبادة الأوثان:

وكان قد حدثَ، أنّ نمرود حين ألقى إبراهيم في أتون النار لأنّه رفض أن يعبدَ وثنه، لم يكن للنار سلطة على إحراقه. لم يكن حاران وقتها قد اتّخذ قراره بعد، فقد قال:" إذا انتصر نمرود، فسوف أقف في صفّه؛ وإذا انتصر إبراهيم، فسوف أقف في صفّه". وحين رأى كلّ الشعب الذي كان هناك أنّ النار لم تكن لها سلطة على إبراهيم، قالوا لأنفسهم:" أليس حاران أخو إبراهيم ممتلئاً بالكهانة والشّعوذة؟ إنّه هو الذي تلفّظ بتعويذاتٍ على النار، فلم تستطع إحراق أخيه"! وللحال سقطت نار من السّماء على الأعالي والتهمته؛ ويموت حاران على

---

[١] ترجمة م. ج. ماهر، ترجمة وتقديم وتفسير؛ *ترغوم يوناثان المنحول: تكوين*، (ArBib، أدنبرة ١٩٩٢)، ٦٢. وكما جرت عليه العادة في الدراسات الترغوميّة، فالأحرف المائلة تشير إلى المواضع التي يختلف فيها الترغوم عن النصّ العبري.

[٢] لا يوجد ما يشهد على هذا، وفق حدود معرفتي، في مراجع يهوديّة أخرى.

مَرأى من أبيه تارح، لأنّه احترق في أرض مولده في أتون النار التي أعدّها الكلدانيّون لأخيه إبراهيم. (ترغوم يوناتان المنحول على تكوين ١١ :٢٨).[1]

يربط *ترغوم يوناتان المنحول* هاجر وإسماعيل مع الوثنيّة، كما سنرى أدناه، والتي ربّما تكون مسوّغات علم الأنساب الغريب الذي يعطيه الترغوم لهاجر، رابطاً إيّاها بفرعون مصر كابنة، فضلاً عن الملك البابليّ نمرود كحفيدة.[2]

ترِدُ هذه المعلومة المثيرة للدهشة حول أصول هاجر في انفجار عاطفي والذي اجتاح سارة. ففي النصّ العبريّ (تك ١٦ :٥)، ومع اكتشافها لحمل هاجر، تلوم سارة إبراهيم على إذلالها: "ظلمي عليك!" وأكّدت أنّه حينَ أصبحت هاجر حاملاً "هُنتُ في عينيها"، فتصلّي لكي يتدخّل الله، " ليحكمَ الربّ بيني وبينك"! فالله، إذا جاز القول، يدعى إلى الفصل في النزاع بين إبراهيم وسارة. وبؤرة التركيز في *ترغوم يوناتان المنحول* مختلفة تماماً حيث لا وجود هناك لأيّ خلافٍ حقيقيّ بين الزوجين. وحده أحد الطرفين – سارة – يُهان فلا يمكن تحقيق السلام والازدهار إلاّ حين يكشف هذا الهوان أمام الربّ. وتضيف سارة عن السبب الذي يسوّغُ كربها: كانت هي التي تبِعَت إبراهيم إلى أرضٍ غريبة، إنّها هي التي حرّرت هاجر وأعطتها لإبراهيم، وهي التي دُنّس شرفها. علاوة على ذلك، فإنّها تلقي باللائمة في كلّ هذا على نسل نمرود الكريه، الذي نفى إبراهيم وسارة أصلاً من وطنهما الأم. ففي *ترغوم يوناتان المنحول*، تك ١٦ :٥، يمكننا أن نقرأ:

قالت ساراي لأبرام: "*كلُّ ما بي من ذل (يأتي) منك، لأنّني وثِقت أنّك ستعدل معي، (حيثُ رأيت) أنّني تركت وطني وبيت أبي وذهبت معك إلى أرض غريبة. والآن، لأنّي لم ألد أطفالاً، أعتقتُ جاريتي حرّة وأعطيتها (لك) لتنام في حضنك*. لكن عندما رأت أنّه كان لها طفل، *احتُقِر شرفي بنظرها. دعوا ذلّي الآن يظهر أمام الربّ، ودعْه ينشرْ سلامه بيني وبينك، ودعِ الأرض تُملأ منّا، فلا نحتاج لأطفال من هاجر، ابنة فرعون، نجل نمرود، الذي رماك في أتون النار*". (*ترغوم يوناتان المنحول*، تك ١٦ :٥)[3].

---

[1] Maher, *Pseudo Jonathan*, 51.

[2] يبدو أنّ *ترغوم يوناتان المنحول* كان له اهتمام خاص بنمرود، لأنّه في ترجمته لتك ٢٥:٢٧ **يجعل عيسو يقتل** الملك الكريه وابنه حنوخ **דהוא קטל ית נמרוד וית חנוך בריה**

[3] Maher, *Pseudo Jonathan*, 62

من المهمّ أن ندركَ كيف تقدّم ترغوميم[جمع ترغوم] مختلفة هذا الاتّهام الذي تسوقه سارة. ويلطف *ترغوم أونقلوس* اتّهامها ليصبح " لديّ سبب لشكوى قانونية ضدّك". *ترغوم يوناثان المنحول* ، كما رأينا بالفعل، يعرض الأمر على أنّه حقيقة مسلّم بها على أنّ إبراهيم ارتكب خطأ. وفي هذا الصدد، يقدّم *ترغوم نوفيتي I* سردا أكثر تفصيلاً للاتّهام، الذي يستحقّ نقلاً بالكامل لأنّه يقدّم ملخصاً لحزن سارة:

وقالت ساراي لأبرام:" دينونتي وإذلالي، إهانتي وبداية مذلّتي صنيعة يدك. لقد تركت بلدي والبيت الذي ولدت فيه ومنزل والدي، وجئت معك بإيمان. ذهبت معك أمام ملوك الأرض، أمام الملك فرعون مصر وأمام أبيمالك ملك جرار وقلت:" إنّه أخي"، حتى لا يقتلوك. وعندما رأيت أنّني لا أحمل، أخذتُ هاجر المصريّة، أَمَتي، وأعطيتُها لك زوجة، وقلت: " ستنجبُ هي طفلاً وأنا سأقوم بتربيته (هم). فربّما يكونُ لي أولادٌ أنا أيضاً من خلالها." ولكن عندما رأت أنّها حملت هُنتُ في عينيها. والآن، دعونا نكشف الأمر للربّ فيحكم بيني وبينك، ودعوه ينشر السلام له بيني وبينك، ودعوا الأرض تملأ منّا فلا نحتاج لأبناء هاجر المصريّة، التي تنتمي إلى أبناء الشعب الذي وضعك في أتون نار الكلدانيّين"[1].

في نصّ التّكوين ١٦:١[خادمة مصريّة– مترجم]، لهاجر الوضعية ذاتها التي نجدها في النصّ التوراتيّ: إنّها "خادمة"، أَمَةٌ مصريّة (يقدّم *ترغوم نوفيتي I* : אמתה מצרייא[اللّفظ العبريّ غير المحرّك يشبه كثيراً مثيله العربيّ: أَمَته مصريّة – مترجم]؛ *ترغوم يوناثان المنحول*: אמתא מציתיא [اللفظ قريب من العربيّ المثيل: أمتا مصيتيا– مترجم]، التي هي ترجمة مباشرة عن العبريّة שפחה מצרית). مع ذلك، ففي ترجمة لنصّ التّكوين ١٦:٢، توعد بالعتق، لنجدها حرّة في الآية الثالثة:

قالت ساراي لأبرام:" اسمع، أنا أصلّي، فالربّ قد منعني من إنجاب الأطفال. الآن، اذهب إلى جاريتي، *فأنا سأعتقها* (ואחררינה). ربّما يكون لك أولاد منها". واستمع أبرام لقول ساراي. ساراي امرأة أبرام، أخذت هاجر المصريّة، خادمتها– بعد أن كان أبرام قد

---

[1] ترجمة M. McNamara and M. J. Maher in A. Díez Macho, ed ., *MS. Neophyti II, Genesis* (TECC 7;Madrid 1969),534 . لا تستخدم أحرف مائلة في هذه الترجمة.

سكن في أرض كنعان عشر سنوات– فأعتقتها (ותררתה) وأعطتها لأبرام رجلها كزوجة (לאינתו). (ترغوم يوناتان المنحول، تك ١٦:٢–٣)[1].

إنّ السبب في جعل هاجر امرأة حرّة هو بالتأكيد لمنع إبراهيم من أن يصبح أباً لطفل عبد، وهو الأمر الذي يمكن أن يجلب العار على الأب[2]. والترغوم يكرّر هذا التأكيد فيما يتعلّق بنصّ التكوين ١٦:٥ "أعتقت جاريتي" (הררית מתי). والحقيقة أنّ *ترغوم يوناتان المنحول* غير متماسك تماماً في هذا الشأن. فحين يترجم نصّ التكوين ٢١:١٤، حيث يبعد إبراهيم هاجر بعد إعطائها الخبز والماء فتضعهما على كتفَيها مع الطفل، يضيف النصّ الآرامي: " تربط(هم) إلى حقويها *لإظهار أنّها كانت خادمة* "(לאודועי דאמתא היא). ومع ذلك، فإنّ التأكيد على أنّ هاجر كانت امرأة حرّة يتكرّر ثلاث مرّات في نصّنا. وهذا هو أفضل تفسير يقدّمه *ترغوم يوناتان المنحول* حول مكانة هاجر. فهو يظهر بوضوح أنّ هاجر كانت زوجة إبراهيم لأنّه عندما يبعدها يعطيها ورقة الطّلاق المناسبة، أو *الغيط*، الأمر الذي لا يمكن للعبد الحصول عليه: " لقد أبعدها (إبراهيم) *مع ورقة طلاق* " (ופטרה בגיטא)، كما جاء في ترجمة *ترغوم يوناتان المنحول* لنصّ التّكوين ٢١:١٤.

ترغوم يوناتان المنحول أيضاً يجعل هاجر زوجة إبراهيم في ترجمته التّكوين ٢٥:١، على أساس أنّها هي قطّورة. النقطة ذاتها تثار عبر تعليق هامشيّ يقدّمه *ترغوم نوفيتي* والمخطوطتان ١١٠ و٤٤٠. كل هذه الشواهد تتفق على هذه النقطة الأساسية (أي أن قطورة هو اسم آخر لهاجر)، لكنّها تختلف في صيغة الفعل المستخدم للتعبير عن سبب تسميتها على هذا النحو. وتستخدم الملاحظة الهامشية الأولى من *ترغوم نوفيتي* والمخطوطتين ١١٠ و٤٤٠ الفعل אסר ("يربط"): **ושמה קטורא היה הות הגר דהות אסירה לה מן שירריה:** ("واسمها كان قطّورة، وكانت هذه هي هاجر التي ارتبطت به من البداية")، لكن *ترغوم يوناتان المنحول* والملاحظة الهامشيّة الثانية (M2) من *ترغوم نوفيتي* يستخدمان الفعل קטר ("ألزم") فيقولان: **ושמא דקטירא ליה קטורא היה הגר מן שרריה:** ("وكان

---

[1]Maher ,*Pseudo Jonathan*, 62

[2] في التقليد الإسلاميّ لا يبدو هذا العنصر مهمّاً، لأنّ مكانة المرأتين على حد سواء إن كزوجة أو كسريّة غير ذات صلة بالموضوع؛ قارن: F .Leemhuis,"Ibrāhīm's Sacrifice of His Son and the Early Post-Koranic Tradition ,"in *The Sacrifice of Isaac :The Aqedah (Genesis 22)and Its Interpretations* (ed .E .Noort and E. Tichgelaar ;TBN 4;Leiden 2002), 128n3.

اسمها قطّورة، وكانت هذه هي هاجر التي كانت ملتزمة به من البداية")، وهو ربط واضح بين اسم قطّورة والفعل קטר، مما يشير إلى أنّ هاجر كانت ملزمة بإبراهيم من البداية.

عنصّر غريب آخر حول مكانة هاجر في *ترغوم يوناتان المنحول* هو تقديمها في دور المتلقّي للوحي الإلهيّ. فبعد أن تفرّ من سارة إلى البريّة يجدها ملاك الربّ ويتوسّل إليها أن تعود إلى سارة موضّحاً لها مستقبل طفلها. وفي *ترغوم يوناتان المنحول* يُترجم النصّ الصعب من التّكوين ١٦:١٣ : على النحو التالي:[1]

قدّمت الشكر أمام الربّ الذي تحدّث لها *ممراه* *Memra* فقالت التالي:" أنت *الحيّ الباقي، الذي يَرى لكن لا يُرى*"، لأنّها قالت" *ها هنا حقّاً كشف عن مجد من سكينة الربّ، رؤيا بعد رؤيا*".(*ترغوم يوناتان المنحول*، تكوين ١٦:١٣)[2].

يفهم *ترغوم يوناتان المنحول* عبارة "ودعا باسم الربّ" كتقديم للشكر أو كصلاة، فيترجم אל ראי (*إيل رؤي*) كلقب إلهيّ ثنائيّ اعتماداً على تفسير عبارة לחי ראי (*لحاي رؤي*) في الآية التي تلي، فيقدّم الحدث كلّه كوحي مستمرّ (חזוא בתר חזו). *ترغوم نوفيتي I* هو أكثر وضوحاً في وضع كلمات هاجر في سياق وحي: (אף כדון יתגלי עלי מן בתר דאתגלי על שרי רבונתי" هو ذا يوحي إليّ الآن أيضاً بعد أن أوحى لمولاتي سارة")[3].
والمخطوطتان ١١٠ و ٤٤٠ تضمّان عناصر من *ترجوم يوناتان المنحول* و*ترجوم نوفيتي*:

وقدّمت هاجر الشّكر وصلّت باسم *ممرا* Memra الربّ التي كشفت لها ولسيّدتها ساراي، وقالت: "مباركٌ أنت، أيّها الربّ الباقي كلّ القرون والذي رأى كربي". وها هي ذي تقول،" لقد أوحي إليّ الآن بعد أن أوحي لمولاتي ساراي". (المخطوطتان ١١٠ و ٤٤٠)[4].

ترغوم يوناتان المنحول هو الأكثر وضوحاً في المناسبة الثانية حيث تُقدّم هاجر في دور المتلقي للوحي. ففي نصّ التّكوين ٢١:١٩، وبعد أن يسمع الربّ صوت معاناة إسماعيل

---

[1] حول صعوبات النصّ العبريّ؛ انظر: T. Booij, "Hagar's Words in Genesis XV 30b," *VT* 30(1980):1–7.

[2] Maher, *Pseudo Jonathan*, 63

[3] Díez Macho, *MS. Neophyti 1I*, Genesis, 89,535.

[4] ترجمتي للنصّ من المخطوطة ١١٠: ואדיאת הגר וצליאת בשם מימרא דײי דאיתגלי עלה ועל שרי ריבבנחהא בריך את הוא אלהא קיים לעלמיא המית בצערי ארום. איחגליאת היך בתר דאיתגליא על שרי ריבונתי (*Biblia Polyglotta*,303).

ويفتح عيون هاجر إلى درجة أنّها تستطيع رؤية بئر الماء، نجد أنّ كلّ الترغوميم تظلّ وفيّة للنصّ العبريّ، وحده ترغوم *يوناتان المنحول* يضيف أن بئر ماء كُشفت لهاجر:

فتح الربّ عينيها فكشف لها عن وجود بئر ماء (לאיתגלי לאה) فمضت وملأت القربة ماء، وأعطتها للصبيّ كي يشرب. (ترغوم *يوناتان المنحول*، تك ٢١:١٩)[١].

٣. وصف إسماعيل

نجد وصفا لإسماعيل في موضعين في ترغوم *يوناتان المنحول*. فقبل ولادته، وفي ترجمة لنصّ التكوين ١٦:١١ - ١٢، يصف ملاك الربّ إسماعيل لهاجر على النحو التالي:

قال ملاك الربّ لها "، ها أنت مع الطفل، وأنت ستلدين ابناً. يجب عليك أن تسمّيه إسماعيل، لأنّ بلاءك *كشف أمام الربّ*. ويكون *مثل* حمار وحشيّ *بين بني آدم*؛ وسوف *تثأر يداه من أعدائه*، وأيدي أعدائه سوف لتؤذيه. فعليه أن يسكن بجانب أقاربه *وأن يختلط (معهم)* ". (ترغوم *يوناتان المنحول*، ١٦:١١ – ١٢)[٢].

في الترجمة الآراميّة لرواية ملاك الربّ لا يقدّم لنا الكثير من التفاصيل التي هي غير معروفة من النصّ التوراتيّ. وباستخدامه الفعل גלה بدلاً من الفعل שמע لإدخال فكرة الوحيّ، يفقد ترغوم *يوناتان المنحول* حتى إيتمولوجيّة الاسم إسماعيل الموجودة في النصّ العبريّ، التي تستبقيها ترغوميم أخرى مثل ترجوم *نوفيتي*: **ותיקרי שמה ישמעל ארום שמיע קדם ייי ית צעריך**. ("وسوف تدعين اسمه إسماعيل، لأنّ آلامك قد سمعت أمام الربّ ". راجع تك ١٦:١١). "الحمار الوحشيّ البشري" (פרא אדם) في النصّ العبريّ، تتحوّل إلى" مثل حمار وحشيّ بين بني البشر "(מדמי לערוד בבני נשא). ويضيف ترغوم *يوناتان المنحول* أنّ إسماعيل سوف ينتقم من أعدائه، وعلى وجه الخصوص، أنّه وذرّيته "سوف يختلطون" معهم. ويبدو أنّ الصّيغة المستخدمة (יתערבב من الجذر ערבב) تتضمّن

---

(1) Maher ,*Pseudo Jonathan*, 76

(2) Maher ,*Pseudo Jonathan*, 63

لعباً على كلمة ערב، أي العرب، ومن ثمّ تقديم إسماعيل كجدّ للعرب[١]، لكن يمكن فهمها أيضاً على أنّها تشير ببساطة إلى أنّ إسماعيل ونسله سوف يقيمون بين الأمم ويختلطون معهم.

يمكن العثور على مزيد من التفاصيل في الوصف الثاني، بعد ولادة إسماعيل، في ترجمة نصّ التكوين ٢١. وفي حين نجد في النصّ التوراتيّ أنّ السبب الأوحد المقدّم للطرد هو رغبة سارة بمنع إسماعيل من الحصول على جزء من الإرث لأنها تريد الحفاظ عليه لإسحَق، يضيف *ترغوم يوناتان المنحول* أسباباً أخرى لتسويغ قرار لإبراهيم بالامتثال لطلب سارة وإبعاد هاجر وإسماعيل. فينصّ *ترغوم يوناتان المنحول* على أنّ الله نفسه يؤكّد أنّ سارة نبيّة وأنّه يجب ألّا يسجّل إسماعيل في سلسلة نسب إبراهيم. علاوة على ذلك، ليس فقط مسألة الميراث تحتلّ وحدها الصدارة بل أيضاً الصراع العسكريّ في المستقبل بين الشعبين. إنّ أكثر ما يميّز *ترغوم يوناتان المنحول* هو جعله الله يتّهم إسماعيل بالتخلّي عن التدريب الذي أعطاه إياه إبراهيم ويتّهمه على الأخصّ بممارسة عبادة الأصنام، وهو اتّهام تكرّر مرّتين في ثلاث آيات. أمّا التغيير الأقوى فهو ذلك الموجود في التّكوين ٢١:١٣، حيث وعد الله الإيجابي بأن يخلق شعباً عظيماً[٢] من ابن الأَمَة الذي يتحوّل في *ترغوم يوناتان المنحول* إلى خلق "شعب لصوص" منه، إلى حدّ استخدام كلمة lestēs المستعارة من اليونانيّة لجعل الأمر واضحاً (לעם ליסטים).

رأت سارة ابن هاجر المصريّة الذي ولدته لإبراهيم، يلهو بصنم ويسجد له. فقالت لإبراهيم، " اطرد هذه الخادمة وابنها. لأنّه من غير الممكن أن يرث ابن هذه الخادمة مع ابني و(من ثمّ) يشنّ حرباً على إسحَق". لكن المسألة كانت مؤلمة في نظر إبراهيم بسبب ابنه إسماعيل، الذي كان يمارس عبادة الأصنام. لكنّ الربّ قال لإبراهيم،" لا تحزن بشأن الصبيّ الذي تخلّى عن التدريب الذي أعطيته له، أو عن أَمَتك التي تطردها. انتبه لكلّ ما تقوله لك سارة – لأنّها نبيّة – لأنّه من خلال إسحَق سيسمّى أطفالك، لكن ابن هذه الخادمة لا يجوز

---

[١] انظر: F. Millar, “Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam,” *JJS* 44 (1993): 23–45.

[٢] وحده النصّ الماسورتي يورد التعبير على أنّه (לגוי) "شعب" لكن معظم الشواهد الأخرى (السامريّة، اليونانيّة، السريانيّة، واللاتينيّة) توردها (לגוי גדול) "شعب عظيم".

تسجيله (في الأنساب) من بعدك. وسأجعل أمَة لصوصٍ من ابن الخادمة أيضاً، لأنّه ابنك".(*ترغوم يوناتان المنحول*، تك ٢١: ١٠ – ١٣)[١].

إنّ الطريقة التي يتمّ بها إخبار بقية القصّة توضّح أن الاتّهام بالوثنيّة مهمّ لمحرّر *ترغوم يوناتان المنحول*. في القصّة يقدّم إبراهيم المياه لهاجر وإسماعيل، بما يكفيهما حتماً للوصول إلى بئر السبع، ومن ثمّ فهو لن يلام إذا ضلّا طريقهما وتاها في الصحراء. كذلك لا يمكن أن يُلامَ إذا عادا إلى عبادة الأصنام، ونتيجة لذلك، يعاقب إسماعيل بحمّى محرقة تجعله يشرب كلّ الماء. وحتى في ذلك الحين، لا تطلب هاجر العون من الله بل تدعو بدافع "الخوف من والدها" (וקרא לדחלתא דאיבה)، إله فرعون الذي، بطبيعة الحال، لا يستجيب لها. فقط عندما ترفض هاجر "الوثنية الأجنبية" (פולחנא נוכראה) وتنسحب من ابنها تبدأ الأمور بالتغير:

فذهبت باتجاه آخر وانحرفت عن الطريق، إلى الصحراء التي تقع بالقرب من بئر السبع. عندما وصلا عند مدخل الصحراء، انحرفا في الضلال إلى عبادة الأصنام. ضرب إسماعيل بحمّى حارقة فراح يشرب كلّ الماء حتى أجهز على كلّ الماء في القربة. وأصبح جسده عطشاناً ونحيلاً. فحملته، و(حين) أضحت منهكة دعت إله والدها، لكنّه لم يجبها. وعلى الفور ألقَت بالطفل تحت إحدى الأشجار. فذهبت وجلست على أحد الجوانب، ورمت بالصنم ثمّ انسحبت عن ابنها، مسافة رمية سهم تقريباً؛ لأنّها قالت،" لا أستطيع أن أشهد موت الطفل". فجلست عكس ابنها ورفعت عقيرتها بالبكاء.(*ترغوم يوناتان المنحول*، تك ٢١: ١٥– ١٦)[٢].

ما إن تنبُذَ هاجر الوثنيّة حتى نجدَ الربّ على استعداد لسماع صوت صرخات الصبيّ. ومع ذلك، يؤكّد *ترغوم يوناتان المنحول* أنّ الخلاص لن يأتيَ بميزة من طرفهم أو بسبب معاناتهم بل حصراً بسبب فضيلة إبراهيم (בגין זכותיה דאברהם). إنّها ليست أفعال (الماضية أو المستقبلية) إسماعيل التي تُعتبَر، بل إنّها فضيلة إبراهيم حصرياً هي التي تقدّم العزاء:

---

(1) Maher, *Pseudo Jonathan*, 75
(2) Maher, *Pseudo Jonathan*, 75-76



وسُمع صوت الطفل أمام الربّ بسبب فضيلة إبراهيم. فدعا ملاك الربّ هاجر من السماء وقال لها:" ما لك يا هاجر؟ لا تخافي، لأنّ صوت الطفل سُمع من قبل الربّ، ولن يحكم عليه بحسب أعمال الشرّ التي قدّر له القيام بها. بسبب فضيلة إبراهيم أظهر له الرّحمة في المكان الذي هو فيه. قومي وخذي الصبيّ وامسكي به من يده، لأنّي سوف أجعل منه أمّة عظيمة". رفع الربّ الغطاء عن عينيها لها فكشفت بئر ماء لها، فذهبت وملأت القربة الجلد بالماء، وأعطت الصبيّ كي يشرب. وكانت *ممرا Memra* الربّ في عون الصبيّ، ونشأ وترعرع. كان يقطن في البريّة فأصبح رامي سهام ماهر. فقطن في صحراء فاران وأخذ أديشا زوجة له. لكنّه طلقها، وأخذت له أمّه زوجة فاطمة من أرض مصر.(*ترغوم يوناتان المنحول*، تك ٢١:١٧ – ٢١)[١].

٤. النزاع بين إسحَق وإسماعيل

النقطة الأخيرة التي أودّ أن أقدّمها بإيجاز شديد، هي تطور نجده في الترجمة الآرامية لنصّ التكوين ٢٢:١. تظهر هاجر بشكل غير مباشر ليس إلا، كأم لإسماعيل، في الإضافة الطويلة التي يقوم بها *ترغوم يوناتان المنحول* على الآية الأولى من قصة العقيداه. مع ذلك، ففي مقال شهير، يؤكد لي دو le Déaut[٢] أنه يمكن فهم غلاطية ٤:٢٩ – ٣٠ على خلفية الهاغادا الواردة في هذه الآية من *ترغوم يوناتان المنحول* ، على الرغم من حقيقة أنّه ليس هناك تشابه واضح في صياغة النصّين.

يقول النصّ العبري ببساطة،" وبعد هذه الأمور اختبر الله إبراهيم. وقال له: "إبراهيم!"، فقال: "أنا هنا." والإضافة الطويلة في *ترغوم يوناتان المنحول* تركّز على تفسير لماذا يجب على الله أن يقوم "باختبار إبراهيم".

وقال إسماعيل بعد هذه الأحداث، بعد *أن تشاجرَ إسحق وإسماعيل، "يحقُّ لي أن أكونَ وارثاً لوالدي، لأنّي بكر أولاده" . لكنّ إسحَق قال: " يحقّ لي أن أكونَ وارثاً لوالدي، لأنّني ابن سارة زوجته، في حين أنت ابن هاجر خادمة أمي." فأجاب إسماعيل، بالقول: "أنا أكثر استحقاقاً منك، لأنّني ختنت في سن الثالثة عشرة. وإذا كان لي رغبة في رفض الأمر، لما*

---

[1]Maher ,*Pseudo Jonathan*, 76

[2]. Le Déaut ,"Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien ?(Hebr 11,4et 12, 24;Gal 4,29–30;IICor 3,16)," *Bib*42(1961): 37–43.

سلمت نفسي للختان. لكنّك ختنت وعمرك ثمانية أيام. ولو كنت تدرك الأمر فربّما لن تسلّم نفسك كي تختن"[١]*. أجاب إسحَق، وقال:" اسمع، إنّ عمري اليوم سبع وثلاثون سنة، وإذا القدوس، المبارك، طلب كلّ أعضائي لن أرفض". وسمعت هذه الكلمات على الفور من قبل ربّ العالم*، وللحال اختبر *ممرا* Memra *الربّ* إبراهيم وقال له "إبراهيم!" فقال له: "أنا هنا". (*ترغوم يوناثان المنحول*، تك ٢٢:١)[٢].

يستند ادّعاء إسماعيل الأول على حقّ البكورة، في حين تستند دعوى إسحَق المضادّة على حقيقة أنّه هو ابن زوجة إبراهيم، في حين أنّ إسماعيل هو ابن الخادمة.[٣] هذا الادّعاء لا مثيلَ له في النصوص اليهوديّة الأخرى، ولكن يبدو أنّه يشكّل أساس الحجّة في رسالة غلاطية. الحجّة الثانية تتعلّق بشكل مباشر بالعقيدة وهي نفسها التي قدّمها يوسيفوس.[٤] إسماعيل يدافع عن زعمه على أساس قبوله الختان بحرّية – كان في الثالثة عشرة من العمر (وفقاً للنصّ التوراتيّ، تك ١٨:٢٥) عندما ختنه إبراهيم، ومن ثمّ كان من الممكن له أن يرفض – في حين كان إسحَق طفلاً، ختن في عمر ثمانية الأيام، وكان من ثمّ غير حرّ في الرفض. وهنا يردّ إسحَق، كرجل كامل النمو،[٥] أنه على استعداد لتقديم ليس فقط قلفته بل كلّ أعضائه لو طلب ذلك منه. وإسحَق إذاً على استعداد لمثل هذه التضحية والله يقرر اختبار إبراهيم "للحال."

---

[١] يحتفظ يوسيفوس (*عاديات* ١ ,٢١٤) بالتقليد ذاته:" بعدها بثمانية أيام مباشرة قاموا بختانه؛ ومنذ ذلك الزمان وما بعد اقتضى العرف اليهوديّ أنه يختن الطفل بعد مرور أيام ثمانية على ولادته. العرب يختلفون، فاحتفال بذلك يتمّ في السنة الثالثة عشرة، لأن إسماعيل، مؤسّس عرقهم، والذي ولد لإبراهيم من إحدى الجواري، ختن في تلك السن".

[2] Maher ,*Pseudo Jonathan*, 77-78

[٣] انظر الهامش ١٥ آنفاً.

[٤] انظر الهامش ٢٨ آنفاً.

[٥] تقول معظم المراجع الحاخاميّة إنّ عمره كان سبعاً وثلاثين سنة (*Gen.Rab.*55:5;b. *Sanh.* 89b)، لكن إحدى مخطوطات السيدير عولام رابا (Parma, Bibliotheca Palatina 2787)، التي تعتبر أنّها تمثّل النسخة الأصليّة حسبما يقول ملكوفسكي C.J. Milikowski, *Seder Olam: A Rabbinic Chronography* (Ph. D. diss .,University of Yale 1981),53، تعطي إسحق عمراً هو ست وثلاثون سنة. يحدد يوسيفوس في العاديات ١ ,٢٢٧ أنّ عمره كان خمساً وعشرين سنة:" إسحق، من ثمّ، الذي كان في الخامسة والعشرين من العمر عندما كانوا يبنون المذبح، سأل أيّة ذبيحة يجب تقديمها، دون أن يكون هنالك ضحيّة".

٥. النتائج

لقد حفظ لنا *ترغوم يوناتان المنحول* العديد من التقاليد التي تتمحور حول شخصيّة خادمة سارة. أمّا بما يتعلّق بالأصول المصريّة لهاجر، *فترغوم يوناتان المنحول* يجعلها ابنة فرعون وحفيدة الملك البابليّ نمرود. والأساس المنطقيّ لعلم الأنساب الغريب هذا هو حقيقة أنّ الترغوم يربط هاجر وإسماعيل بالوثنيّة. علاوة على ذلك، وفقاً للترغوم فإنّ سارة تكره هاجر لأنّها كانت من سلالة نمرود الحقير الذي نفى أصلاً إبراهيم وسارة من وطنهما. أمّا ما يتعلّق بوضعيّة هاجر، *فترغوم يوناتان المنحول* يجعلها امرأة حرّة ليمنع أن يصبح إبراهيم أباً لطفل من العبيد. أمّا ما يتعلّق بوصف إسماعيل، *فترغوم يوناتان المنحول* يجعل الله يتّهم إسماعيل بالتخلّي عن تدريب أعطاه إبراهيم له، وعلى الأخصّ يتّهمه بممارسة الوثنيّة. وعلاوة على ذلك، فوعود الله الإيجابيّة بجعل شعبٍ عظيم من ابن الخادمة تحوّلت في *ترغوم يوناتان المنحول* إلى وعد بخلق شعبٍ من اللّصوص منه.

أمم عديدة وإله واحد: إبراهيم في التراتيل العبرانيّة

فاوت فان بيكوم

إبراهيم في التقاليد المدراشيّة

واحدة من السّمات الرّئيسة في مجموعة التقاليد المدراشيّة حول إبراهيم هي حقيقة أنّ حياته توصف بأنّها مليئة بالتّجارب والاختبارات. ومن خلال نجاحه في تحمّل التجربة (بالعبريّة: *نيسايون nissayon*)، يحظى إبراهيم بعظمته ومكانته كأوّل أب والذي سيصبح "رفيق (أو خليل) الله"، وهي تسمية كانت ستلعب دوراً حاسماً في الحاخاميّة اليهوديّة والإسلام المتأخّر.[١] وكان على الأجيال التالية الالتزام بأمثولة إبراهيم في اجتياز الاختبارات التي وضعت له وضمناً لذرّيته.

يقول المدراش إنّ هنالك عدداً محدداً من عشرة محن من أجل وضع إبراهيم على المحك، لكن في بناء شخصيّة إبراهيم فالحكايات حول ولادته وشبابه تشهد على أهليّته للتغلّب عليها. فعندما ولد إبراهيم، نجا بأعجوبة من قتل المواليد الذكور بأمر من الملك نمرود بن كنعان، وهي قصّة موازية لقصّة موسى وتُعتَبر مقدّمة لها. وبسبب خطر الذبح، تركته والدته في كهف دون رعاية، فأجهش بالبكاء. عند ذلك أرسل الله جبرائيل رئيس الملائكة لإعطائه الحليب كي يشرب، فجعله جبرائيل يتدفّق من الإصبع الصغير من اليد اليمنى للطفل، فرضعها إبراهيم حتّى صار عمره عشرة أيام. ثم نهض ومشى، وغادر الكهف، وتمشّى على حافة الوادي، بمثل تلك البساطة. وعندما غربت الشمس، وظهرت النجوم، قال: "هؤلاء هم الآلهة". لكن الفجر لم يلبث أن تبدّى له، ولم يعد بإمكانه أن يرى النجوم، فقال: "لن أعبد هؤلاء، لأنّهم ليسوا آلهة". عندئذ بزغت الشمس، فقال: " هذا هو إلهي، وله أمجّد". لكن من جديد غربت الشمس، فقال: " هذا ليس بإله"، وما إن لمح القمر، حتّى دعاه بإلهه الذي كان عليه أن يقدّم له الإجلال الإلهيّ. ثمّ حُجب القمر، فصرخ: " هو أيضاً، ليس بإله". لا بدّ أن يكون هنالك أحد ما وهو الذي يحرّكهم.[٢]

---

[١] أخبار الأيام الثاني ٢٠:٧: " ألست أنت إلهنا الذي طردت سكّان هذه الأرض من وجه شعبك إسرائيل، وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد"؛ سورة النساء ٤:١٢٥: "واتّخذ الله إبراهيم خليلاً".

[٢] واحد من أقدم المصادر هو *رؤيا إبراهيم* ١:٧؛ راجع أيضاً تكوين *راباه* ١٣:٣٨.

هذا يفسّر كيف أنّ الطفل البالغ إبراهيم كأرسطوي صغير للغاية قابل تحدّيات حياته، معلناً في بابل وبعد ذلك في حرّان عن الإله الحيّ الحقيقيّ غير القابل للتغيير، الوحيد الذي لا شيء بجانبه، اللاماديّ والموجود إلى الأبد، خالق العالم. وكان سيصبح محطّمَ التماثيل الذي أخذ فأساً بيده وحطّم كلّ أصنام والده تارح. فعاقبه نمرود الّذي طرحه في أتون النار بطريقة دانياليّة Danielic [أي، مثل دانيال]، لكن إبراهيم مشى وسط النار، ونجا من اللهيب.

مع ذلك، وعلى الرغم من كلّ العون الإلهيّ، فقد تعرّض إبراهيم لعشرة إغراءات أو تعرّض لعشر مصاعب من قبل الله نفسه. وكان أوّل اختبار تعرّض له هو رحيله من وطنه. والحوار المدراشيّ بين الله وإبراهيم فيما يتعلّق بهذه القصّة في نصّ التّكوين ١٢ متميّز على نحو خاص. لقد تحدّث إبراهيم إلى الله، وقال:" ألن يتحدّث الناس عني، ويقولون، إنّه يسعى لجلب الأمم تحت أجنحة كلّي الوجود، لكنّه يترك والده العجوز تارح في حرّان، ويبتعد". لكن الله ردّ، وقال: " أبعِدْ كلّ الهموم المتعلّقة بأبيك وأقربائك عن أفكارك الخاصة. فعلى الرغم من أنّهم يتحدّثون معك بكلام لطيف، إلا أنّه جميعاً على تفكير واحد، هو تدميرك "(١).

إبراهيم في المؤلّفات الليتورجيّة

ليوسي بن يوسي

لقد حفّزت مثل تلك الأشكال للمشهد التفسيري التوراتي لشخص إبراهيم وغيرها من الأشكال واضعي التّراتيل الأوائل في الكنيس على الالتزام باسمه وشهرته. إنّ موقف الشعراء- قادة جوقات التّرتيل، *الحزانيم* (بالعبريّة חזן، وهو اليهوديّ الموسيقيّ المتدرّب في فنون الإلقاء ويساعد في قيادة الجماعة في الصلاة المرتّلة- مترجم) أو *البايطانيم* (القسم من المرتّلين في الكنيس الذين يتجلّى دورهم في تأليف إضافات ليتورجيّة في الأعياد وأيام سبت خاصّة. مؤلّفو هذه الإضافات يدعون *بايطانيم*(من اليونانيّة *بويتيس*)، أو شاعر؛ وتسمّى أشعارهم(*بالبيوطيم*. – مترجم)، تجاه إبراهيم وهي مستلهمة بوضوح من القصص التوراتيّة والعديد من التفسيرات والخطب عن إبراهيم كنموذج أوّلي للموحّد والمؤمن

---

(1) *B.Arak*.15a; *Tanh.*, *Wayera* 22.

الحقيقيّ، البطريرك والأب الجسديّ أو الروحيّ. ولا بدّ هنا من تقديم عدد من الملاحظات تتعلّق بالوعي اليهوديّ لأهمّية إبراهيم.

أولاً، كان الملحّنون ومستمعوهم في الكنس أو في بيوت الدراسة في فلسطين البيزنطيّة من القرن الرابع إلى الغزو العربي على دراية بقصص إبراهيم التوراتية من خلال القراءات الليتورجيّة لحكايات التوراة وما يرافقها من شروح.

ثانياً، إنّ ذكر إبراهيم صار توبوس TOPOS [موضوعة أو مقولة تقليديّة أو عرفيّة أدبيّة أو خطابيّة- مترجم] في البركة الأولى من الصّلاة النظاميّة المسمّاة *عميداه*، وهي نصّ موحّد من ثمانيَ عشرةَ أو تسعَ عشرةَ بركةً من نهاية زمن الهيكل الثاني أو بداية الأزمنة التنائيّة، تُتلى بشكل فرديّ أو جماعيّ ثلاث مرّات في اليوم. لا تشير البركة إلى إبراهيم مباشرة، لكنّها تبارك الله كدرع لإبراهيم (بالعبريّة: *ماغن ابراهام*) على أساس من نصّ التّكوين ١٥:١: "لا تخف، يا أبرام، أنا ترس لك، وأجرك عظيم جدّاً".

ثالثاً، قد يكون واضعو التراتيل على علم بالتفاسير والفهم غير الحاخامي لإبراهيم في الفولكلور اليهوديّ ومن المصادر أو التقاليد غير اليهوديّة. وربّما أنّ هذا قد أدّى بهم إلى تصوير إبراهيم على أنّه أكثر حماسة لإله إسرائيل الواحد من أيّ حكيم آخر قد يصدف له أن يكون.

تشير الدراسات الأخيرة لعلم الترتيل hymnography اليهوديّ إلى أنّ عدداً كبيراً من الملحّنين كانوا ينشطون في الإمبراطوريّة الرومانيّة البيزنطيّة من القرن الرابع حتى بدايات القرن السابع. لقد غاصت أعمالهم في غياهب النسيان بمرور الزمن، لكنّ بعضهم كان معروفاً بالاسم وربّما يكون قد حقّق شهرة كبيرة في أيامه وفي القرون التي بعدها. ولولا المجموعات الهائلة من مخطوطات وشظايا مخطوطات الغنيزاه التي اكتشفت في القاهرة، لم نكن لنعرف بأهمّية ومغزى علم التراتيل اليهوديّ للحياة الدينيّة والثقافيّة للمجتمعات اليهوديّة في الشتات. ولفهم المدى الواسع من التأليف اللّيتورجي العبريّ عبر الزمان والمكان سنقدّم هنا لمحة عامّة عن "النتاج الشعري":[1]

---

[1] بالاعتماد على نسخة منقحّة من العمل التالي: E. Fleischer ,*Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages* (Jerusalem 1975) by S. Elizur and T. Beeri (Jerusalem 2007).

١ – حقبة ما قبل كلاسيكيّة مكوّنة من واضعي تراتيل مجهولين وملحّن واحد يعرف بالاسم: يوسي بن يوسي (القرون الرابع – السادس تقريباً).

٢ – حقبة كلاسيكيّة مكوّنة من ملحّنين تألّقوا في فلسطين البيزنطيّة حتى حقبة الغزو العربي وفي تلك الحقبة أيضاً. وكانت الأسماء البارزة هي يهودا، ياني، شمعون بار ميغاس، إليعازر بيرابي قالير، يوحنان هاكوهين، وبنحاس هاكوهين (القرون السادس– الثامن تقريباً).

٣ – حقبة ما بعد كلاسيكيّة أو الحقبة المشرقيّة المتأخّرة عندما انتقل مركز علم التراتيل العبريّة من فلسطين إلى بابل (العراق) في الشرق (القرون التاسع – الحادي عشر تقريباً).

٤ – مدرسة اسبانيّة (القرون العاشر –الثالث عشر تقريباً).

٥ – مدرسة إيطاليّة– أشكنازيّة (ألمانيّة)– تسارفاتيّة (فرنسيّة) (القرون العاشر – الثالث عشر تقريباً).

سوف نركّز على الحقبتين الأولى والثانية ومن ثمّ نتوقّف عند يوسي بن يوسي الذي كان يتيماً (بالعبريّة: يتوم) وكاهناً (بالعبريّة: كوهين)، تألّق في فلسطين البيزنطيّة في القرن الرابع. لا نعرف شيئاً عن سيرته الذاتيّة، لكنّ أعماله تتضمّن أساساً قصائد حول عيد رأس السنة اليهوديّ ويوم الغفران. الأخيرة على نحو خاص، التي يطلق عليها اسم عبودوت ***avodot***، لها أهمّية كبيرة فيما يتعلّق بمعرفتنا بولادة *البّيوت* ***piyyut***، وهو المصطلح العبريّ اليونانيّ الذي يطلق على الشعر الليتورجي في الكنيس. هل أنّ يوسي بن يوسي يلجأ إلى الآراء المدراشية بشأن طفولة إبراهيم وحماسته كتلك التي قدمناها للتو؟ كما أفترضُ، الموضوع أبعد من ذلك، ولاسيّما حين نقرأ في نصّه *العبوداه أزكير غبوروت اللاه* (" اسمحوا لي أن أعدد عجائب الله ") عن إبراهيم ما يلي:

رجلٌ صالحٌ، كان أساساً أبدياً.

لقد فكّر، ليفهمَ سرَّ الخلق،

الذي يسيطر عليه هو الذي يحكمُ ويأمرُ.

عندما رأى مسار ذلك الذي ينسابُ ويضيءُ [الشمسَ]،

متلهّفٌ كبطل عندما يبزغُ وضعيفٌ عندما يغربُ،

نوافذُ السّماء، في الشّرق والغرب،

التي يقفزُ من خلالها القمرُ كلَّ يوم، سهام البرق،

اندفاعة النّجوم متقدّمة جيئةً وذهاباً – ولا يفشل أحدٌ في الظهور –

وغير المتعلّم [أبرام] أصبح حكيماً واستدلَّ من خلال أعماله،

قائلا: "هناك ربٌّ لهؤلاء – له سأتبع ".

قبل أن يبدأ، أخلى الله الطريقَ أمامه.

"اخرجوا من الموت، إلى طريق الحياة".[1]

(يوسي بن يوسي، *أزكير غبوروت اللاه*)

وهكذا نجد نظماً كاملاً لشعر حولَ فهم إبراهيم لعبادة الله الحقيقيّة مقابل الشمس، القمر، والنجوم، وذلك على أساس مزيج من التلميحات التوراتيّة والتفسيرات الحاخاميّة، والذي يبلغ بلغت ذروته في آخر الآية: " اخرجوا من الموت، إلى طريق حياة" (بالعبريّة: *ليك ليكا ميموت*، *لديريك هاحييم*). للوهلة الأولى قد يعتقد المرء أنّ هذا يبدو وكأنّه *أداغيوم adagium* حاخاميّ: " ابتعد عن عبادة الأصنام، واقبلِ التوراة"، لكن يبدو أنّ يوسي بن يوسي يضع السّياق التوراتيّ في ذهنه: الآية ١٢:١ من التّكوين :(" انهض من بلدك وعشيرتك وبيت أبيك") تسبقها الآية ١١:٣٢ من التّكوين: ("مات تارح في حرّان") الذي يقال عنه في تكوين *راباه* ٣٩:٧: " طمأن القدّوس المبارك إبراهيم:' أنا أعفيك من واجب برّ والديك، على الرغم من أنّني لم أعفِ أيّ شخص آخر من هذا الواجب. علاوة على ذلك،

---

[1].D .Swartzand J. Yahalom, ed. And trans .,*Avodah: An Anthology of Ancient Poems for Yom Kippur* (University Park, Pa., 2005), 242–243; A.Mirsky, *Yosse ben Yosse Poems* (2nd ed .;Jerusalem 1991),141–142.

سوف أسجّل وفاة تارح قبل مغادرتك'. 'مات تارح في حرّان' تُقال أولاً، ثمّ: 'الآن قال الربّ لأبرام' ".

تتطوّر معالجة مسألة إبراهيم تماماً في توليفات يوسي بن يوسي، لكنّها تصل إلى صقل أكثر في *عبوداه* قديمة مجهولة المؤلّف تحمل عنوان *آز بعين كول* ("عندما لم يكن الجميع"). إبراهيم هو الذي:

كان قلقاً وسط الأشكال التّافهة [الأصنام]،

محزوناً وسط الصور المحفورة.

كان منذهلاً بالتحف [الأصنام]،

تجاهل ذلك الذي يُحمل.

روحه عطشى لحزمة من الحياة،

ونور عينيه لم ينطفئ قطّ.

لبس عمامة من الروعة والصّلاح،

فنظر إلى الأعلى وإلى الأسفل لأنّك تتحكّم بهم كلّهم.

وتحدّث عن حقّ؛ مقيماً عند البوابات؛

كان متحزّماً بالإيمان واعتمد على العدالة.

تطلّع إلى الأرض، وقال: إذا لم ينشر أحد ذلك،

ممّن سيرتعش، ومن يحافظ على ثباته؟

أجرام السّماء – إن لم تدع بالاسم،

وكيف لا تغير مساراتها في الليل والنهار؟

ظلال اللّيل – إذا لم تنتشر في الوقت المناسب،

من يعيق الشّمس عن احتجازها حتى الفجر؟

لقد شرح الوصيّة: من صنع القمر؟

هل هنالك منزل قائم، بنى نفسه بنفسه؟

لقد هدّأت قلبه، لأنّك أنت ربّ كلّ شيء،

وقبل أوحيت له،

جرّبته (تك ١٢: ١) وكان سائداً.

كنت قفزت نحوه، مثل خليل رفيقه،

وبقوّة نورك أخذ خطواته.

كما هو مكتوب من قبل نبيكم:

من الذي أنهض من المشرق،

ذاك الذي دعاه البرّ ليتبعه؟ (أشعياء ٤١: ٢)[١].

(مجهول المؤلّف، *آز بعين كول*).

وهكذا نواجه مرّة أخرى موقف إبراهيم التخريبيّ نحو آلهة السّماء، ومكافأة الله له على ولائه وإيمانه.[٢]

توليفات ياني المتعلّقة بالسبت في فلسطين البيزنطيّة

لم تكن وحدها ليتورجيا الأعياد مثل عيد رأس السّنة ويوم الغفران عرضة للتزيينات والملحقات الشعرية، بل أيضاً الصلوات الأسبوعيّة يوم السبت. فقد تميّز صباح السبت بصلاة واحدة على نحو خاص، أي تكريس الاسم الإلهيّ (بالعبريّة: *قدوشاه*؛ باليونانيّة:

---

[1] M .D .Swartzand J. Yahalom, ed. And trans ., *Avodah: An Anthology of Ancient Poems for Yom Kippur* (University Park, Pa., 2005), 160-165

[٢] في عالم التراتيل اليهوديّة يسمّى الله على نحو متكرّر "محبّ" (أوحب) ويدعى إبراهيم "بالخليل" (*رباع*).

تريساغيون Trisagion ؛ باللاتينية: *سانكتوس Sanctus*). إنّ التراكيب التي كان يقصد بها أن تكون مقدّمات لصلاة *القدوشاه* كانت تسمّى *قدوشتاؤوت*، وهي مكوّنة ممّا مجموعُه ما بينَ سبع إلى تسع وحدات شعريّة مستقلّة مع إشارة واضحة إلى قراءات أسبوعية من التوراة والأنبياء (*هافتاراه Haftarah*). هذه القصائد كانت تنتمي إلى الأشياء المثيرة ضمن اكتشافات الغنيزاه، عندما عثر على سلسلة من توليفات - *القدوشتا* لدورة من ثلاث سنوات لقراءات من التوراة- *والهافتاراه*- في فلسطين. ولا بدّ أنّ الملحّن ياني أو يانياوس كان شاعراً وقائدَ جوقةِ ترتيل شهيراً في الجماعة اليهوديّة الكبيرة خلال بدايات الحقبة البيزنطيّة، وربّما في منتصف القرن السادس.[1] إنّ المئات من قصائده معروفة لنا الآن، ومن بينها كسرة توليفة السبت *ليك ليكا*، وهو السبت الذي تتمّ فيه قراءة نصّ من تك ١٢. يوقع ياني كلّ قصيدة بترتيب أبجدي يمكن قراءته أفقياً هو ي ن ي ي، ومن ثمّ تتحوّل القصيدة الثلاثيّة إلى رباعيّة. وكل ما قدّمه من مقطوعات شعرية لها قافية وتختتم بسلسلة من الآيات التوراتيّة. وهكذا نجد أنّ ياني يجمع بين الآية الأولى من نصّ التكوين ١٢ ("انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك") لأسباب شبه واضحة مع الآية من المزمور ٤٥: ١١،(" اسمعي يا بنت، وانظري، وأميلي أذنك، انسي شعبك وبيت أبيك")، ١٢("فيصبو الملك إلى حسنك؛ إنه سيدك فله اسجدي")؛ نشيد الأنشاد ١: ٤ ("اجذبني وراءك فنجري. قد أدخلني الملك أخاديره. نبتهج بك ونفرح ذاكرين حبّك أكثر من الخمر. إنّهم على صواب إذ يحبونك")؛ أمثال ٣: ٦ ("اعرفه في كلّ طرقك فهو يقوّم سبلك")[2]. لماذا جمع المؤلّف ياني بين هذه الآيات؟ تشابه مباشر نجده في تكرار عبارة "بيت أبيك" وهو سبب لحديث حاخام إسحق في مصدر مدراشيّ: " هذا يمكن مقارنته برجل كان يسافر من مكان إلى آخر عندما رأى مبنىً يحترق. ربّما أنَّ المبنى يفتقر إلى شخص يعتني به؟ تساءل. أطلّ صاحب المبنى وقال: " أنا صاحب المبنى. (بالعبريّة: *بعل ها بيراه*)" وبالمثل، لأنّ إبراهيم أبانا قال، "هل يعقل أنّ العالم من دون هادٍ"؟ أطل القدّوس، المبارك، وقال: " أنا الهادي

---

[1] انظر أحدث الدراسات لكلّ من O. Münz-Manor, "All about Sarah: Questions of Gender in Yannai's Poems on Sarah's (and Abraham's) Barrenness," Proof 26 (2006): 344–374; T.Novick, "Praying with the Bible :Speech Situation in the *Qedushta*"ot of Yannai and Bar Megas,"MP 4(2008):7–39.

[2] Z.M. Rabinovitz, *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai according to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays* (2 vols.; Jerusalem 1985–1987),1:121–122 ؛ قارن مساهمة جوانّا فاينبرغ في هذا العمل.

(بالعبريّة: *مانهيغ*)، وصاحب العالم (بالعبريّة: *بعل هاعولام*)" وهنا يأتي المزمور ٤٥:١٢: "*فيصبو* الملك إلى حسنك"، أي، أن يجعلك ممجّدة في العالم. " لأنّه ربّكم، انحنوا له، ومن ثمّ، قال الربّ لإبراهيم: انطلق،... إلخ. (تكوين *راباه* ٣٩:١)".

من الغريب للغاية، أنّه في بعض التقاليد المدراشيّة، يُسمّى إبراهيم "ابنة "(بالعبريّة: بت)، كما هي الحال في *تنحوما ليك ليكا*: " اسمعي يا بنت، واعتبري: هذا يشير لإبراهيم؛ انسي شعبك وبيت أبيك: هذا يشير إلى عبادة الأوثان". في موضع آخر يُسمّى إبراهيم "أخت" (بالعبريّة: *أحت*)، كما هي الحال في تكوين *راباه* ٣٩:٣:" أخت صغيرة (نشيد الأنشاد ٨:٨)، هذا يشير إلى إبراهيم، الذي وحّد العالم كلّه لأجلنا (بإعلانه وحدة الله ووحدانيّته، والنتيجة الطبيعيّة لذلك هي وحدة البشر وأخويّتهم)"[1]. كان المؤلّف يانّي على دراية بمثل تلك الدلالات المتشابهة، لأنّ أبياته في المقطعَين الشعريَين الأوّلين من قصيدته من أجل هذه القصّة:" (الله)، لقد حصلت على حبيب من وسط الكارهين؛ وسمحت له باكتساب مهتدين، الذين هم مثل المولودين من جديد؛ لقد رأيت نوراً في الظلام؛ لقد اختبرت سبل قلبه. مثل أخت وحيدة جعلته وريثك؛ مثل أخت صغيرة جعلته مستوحداً؛ لقد رأيته طاهراً بين الأنجاس؛ لقد أقنعته أن يتبعك، مثل الفتيات اللواتي يُقْنَعن بالزّواج(ومن ثمّ ترك بيوت آبائهنّ)".

في قصيدة ثانية يتمّ التعبير عن مضامين مفهوم البركة. في هذه القصيدة، يتمّ تقديم إبراهيم كأب صاحب الاسم الخيّر، مثال القيام بالخيار الصحيح من تلقاء نفسه، الإنسان الوحيد الذي يختار الإله الوحيد؛ لذا فإنه يكافأ بعدد كبير من الذرّية:" لأنّك أنت، يا إبراهيم، تعرف عظمة خالقك، سوف أجعلك أُمّة عظيمة إلى الأبد؛ كنت قد تكلّمت...، لذلك أسرع إلى ظلّ المأوى الخاص بك. سأقود خطواتك بحقّ؛ سوف أعدّ خطواتك؛ سوف أبارك ممتلكاتك بالثروة؛ سوف أجعلك تطير كعقاب. كان اسمك وسوف يكون دائماً...؛ مباركاً وسوف تعيش على بركتي، بقوّة بركتي أنت مبارك".

الآية الثانية من المقطع، تك ١٢:٢، تليها من ثمّ سلسلة من الإشارات إلى آيات التوراة مثل سفر الأمثال ٢٢:١ ("الصّيت أفضل من الغنى الكثير والحظوة خير من الذهب والفضّة")؛ الجامعة ٧:١ ("الصّيت خير من الطيب، ويوم الموت خير من يوم الولادة")؛

---

[1] قارن مساهمة جوانّا فاينبرغ في هذا العمل.

نشيد الأنشاد ١:٣ ("أطيابك طيّبة الرائحة، واسمك طيب مراق، فلذلك أحبّتك العذارى")؛مزمور ٢:٣٧ ("من يباركهم فالأرض يرثون، ومن يلعنهم يُستأصلون ")؛إشعيا٥١ :٢(" انظروا إلى إبراهيم أبيكم وإلى سارة التي ولدتكم، فإنّه كان وحيداً حين دعوته وباركته وكثّرته")[١].

هذه الأنماط المتعلّقة بإبراهيم وأخرى غيرها تنجز في القصيدة الثالثة الموجهة إلى القراءة المعياريّة من الأنبياء، يشوع ٣:٢٤ ("فأخذت إبراهيم أباكم من عبر النهر، وسيّرته كل أرض كنعان، كثّرت نسله، ووهبته إسحَق"، وغيرها). إحدى الكلمات المفتاحيّة في هذه القصيدة هي "الجمال" (بالعبريّة: *يوفي*): جُذب الله لجمال إبراهيم، وباركه "بجمال بركته" (بالعبريّة: *يوفي بركاتو*). لقد جرى تجاهل هذه التعابير أو قُلّل من أهمّيتها، لكن برأيي أنّ العنصّر الألسنيّ أو حتى الدلاليّ للغة اليونانيّة كان قد دخل هنا المجال الليتورجيّ-التفسيري للكنيس. وأشكّ هنا بمعادل لـ eu المستخدمة في اللّغة اليونانيّة كما هي الحال في eulogia أو eulogētos. ففي واحدة من ملحقات ياني الشعريّة في التوليفة ذاتها المتعلّقة بتكوين ١:١٢، يظهر تعبير آخر من أصل يونانيّ: ***tirgalto bevirkat tikkusak*** ("هديته بسلسلة من البركات"). الكلمة العبريّة ***tikkus*** هي صيغة اسمّية لكلمة ***taxis*** اليونانيّة، وهي مشابهة للتسمية التي تطلق على الشعر الليتورجيّ باللغة العبريّة، ***piyyut***، من اليونانية *poiētēs*. ويبدو أنّ الاسم اليونانيّ ***taxis*** قد قبل منذ ذلك الحين في المصطلحات العبريّة الحاخاميّة في أسماء مثل *taksis*. لقد اخترع واضعو التراتيل أسماء جديدة مثل *tekes*، والصّيغ الفعلية مثل *takas* و*tikkes*. أو النعوت مثل ***takus*** و *metukkas*. يصعب تحديد المدى الدلالي لهذه الكلمات، لكن معظم الكلمات يشير إلى وجود عنصر التأهُّب، النّظام، الطّقس الاحتفالي، العشق، والعبادة. هذه القصائد ذاتها تركّز تماماً على *البركاه* (*"البركة "*)، وذلك باعتبارها صالحة على الدوام وغير قابلة للتغيير: ليس لبركة إبراهيم مثيل، ليس فيها شائبة، مفيدة لكلّ الأمم، بركة فيّاضة، ستذكر إلى الأبد، كاملة، ولن يقدر أحد أبداً على تجاهلها أو إنكارها، وما إلى ذلك![٢]

---

[1] **Rabinovitz** ,*Liturgical Poems of Rabbi Yannai,* 123.
[2] **Rabinovitz** ,*Liturgical Poems of Rabbi Yannai,* 129

مؤلّف التراتيل يهودا في العالم البيزنطي المسيحيّ

مثل يانّي، فإنّ مؤلّف التراتيل يهودا، القريب جدّاً من زمن يانّي أو ربّما يسبقه، يبني المصطلح يوفي ديّبور ("جمال الكلام")، والذي هو ترجمة حرفيّة لـ eulogia بمعنى بركة. يهودا، الذي كان أيضاً مؤلّفاً موسيقيّاً من القرن السّادس في العالم البيزنطي المسيحيّ والذي كان يقيم ضمن جماعة خارج فلسطين، لديه نهج مختلف قليلاً حيال تقاليد إبراهيم مع التركيز بصفة خاصّة على الاعتراف والتقدير المتبادلين:

لقد قدّرت أباكم وقويت ذراعه،

لوضع نسله كنجوم السماء،

من عبر النهر أخذته لأرُضْيه،

فَقُدْته في كلّ أرض كنعان، وجعلت نسله

كثيراً.

لقد اعترف بي وهو في الثالثة من العمر، لذلك اعترفت أنا به،

لقد قدّرني، لذلك فأنا أقدّره،

لقد مجّدني، ولذا فأنا أمجّده،

أنت الربّ، الإله الذي اختار أبرام وجاء به.

لقد سعى إليك واقترب من المجاهرة بوحدتك،

لم يختلط مع أولئك الراكعين لـ[إله] غريب،

كان عطره مسرّاً أمامك،

اسم خيّر يُختار بدلاً من ثروات كبيرة.[1]

يشير واضع التراتيل يهودا إلى الوضع الاجتماعيّ والسياسيّ في أيامه بلغة مشفّرة وذلك عندما يحكي عن شيخوخة إبراهيم:

إلى متى سيتواصل أنّ الوقحين لا يقفون أمام الرجل رماديّ الشعر؟

ليس لديهم خجل ويحبّون الرجس.

إلى متى، يا ربّ، تنظر؟

حتى سنّ شيخوختك أنا هو [الله]، وإلى الشعر الرمادي سوف أحملك.

أنت [الله] من قديم الأيام.

ضاعف أيام شيخوختنا.

مثل إبراهيم الذي كان عجوزاً ومتقدّما في السنين،

والملك داود كان عجوزاً ومتقدّماً في السنين.

استعد المملكة لنسل الذي عبر [الأردن] مع جماعته [يعقوب]،

فيمكن للمرء أن يجلس على عرش الله في بيته العلي [الهيكل]،

مخلصوه المؤمنون سيقفون لنا [. . .]،

وعلى الرغم من أنّهم غطوه [داوود] بالملابس، لم يستطع الحصول على الدّفء.

---

[1] W. J. van Bekkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity :Liturgical Poems of Yehudah: Critical Edition with Introduction and Commentary* (AGJU 43;Leiden 1998),4.

آت بالخلاص بسرعة، أيّها الرّائع [الله] في قدسك،

كلّ الذين يطلبونه سوف يرتّلون المدائح باسمه القدّوس،

متى ستأتي النّهاية وتلكؤُها المثير؟

القلب يعرف مرارته.

استمع واستجب لصلواتنا،

وطنّا في بلدك،

اسمح للقصر أن يقف حيث كان عليه أن يكون،

قداستك ستقام بيننا،

وهو سوف يقودنا مباشرة إلى مدننا،

رسول أمين لأولئك الذين يرسلونه، إنه ينعش روح سيده.(١)

هذا الترتيلة هي التماس قوي لاستعادة مجد إسرائيل القديم بالمعنى السياسيّ- المسياني. أمّا الوقحون الذين لا يخجلون فهم البيزنطيّون الذين ضايق حكمهم القمعي وتشريعاتهم المعادية لليهود و الجاليات اليهوديّة. لم يكن واضع التراتيل محدّداً جدّاً بشأن الخصم الخارجي في أي من المواضع، لأنّ اليهود المتحوّلين إلى الدّين حديثاً يمكن أن يفهموا النوايا الكامنة وربّما ينسحبون من هذه الجماعة.

منذ أن عرضت المسيحيّة المعاصرة تفسيراتِها اللاهوتيّة الخاصّة عن أهمّية إبراهيم للكنيسة، حتى أمكن طرح السؤال، حول ما إذا كان هنالك نوع من الردّ اليهوديّ أو حتّى طريقة لمصادرة الأفكار الأصليّة الخارجة من دائرة القصص التوراتيّة حول إبراهيم. فرغم

(1) W. J. van Bekkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity :Liturgical Poems of Yehudah: Critical Edition with Introduction and Commentary* (AGJU 43;Leiden 1998),17-18

كلّ شيء، يعتبر إبراهيم أباً لأمم كثيرة، فلماذا يكون لليهود الحقّ الحصريّ في المطالبة بإبراهيم لتقاليدهم؟ وفي نهاية المطاف، ففي بعض القصائد ميل يمكن ملاحظته لتهويد أو إعادة تهويد إبراهيم، وإن ليس على نحو كثير للغاية في الشعر الرسميّ للكنيس بل في التراتيل الآراميّة من الفترة ذاتها. وقبل بضع سنوات تمّ جمع هذه التراتيل وتحريرها من قبل سوكولوف ويهلوم. واستخدام هذه القطع الآراميّة ربّما يكون مرتبطاً بقراءة الترغوميم، الأجزاء الآرامية للتوراة، في كنس حقبة العالم القديم المتأخّرة. وعلى ما يبدو، فهؤلاء المؤلّفون لم يكونوا الشعراء- المرتلين في الكنيس، بل *ميتورغمانين* ***meturgemanin*** ، أي المترجمون والمعلّقون الذين قدّموا تفاسير للنصّ الذي يقرأ أسبوعياً بلغة آراميّة شعبيّة نوعاً ما والتي تتخلّلها كلمات وتعبيرات يونانيّة ولاتينيّة.[1] وإليكم بعض الأمثلة: ربّ أو سيّد بالإشارة إلى الله هو ***Kiris***، ***Kurios***، وحتى ***Kiris celestis*** أو ***Kiris de-ouranos*** ("الإله السماويّ")؛ ومجموعة من الناس أو الجنود هي ***uklusin*** (باليونانيّة: ***ochlos*** مع ***Anklang*** الـ ***ekklēsia***)؛ جندي واحد أو فيلق واحد هو ***ligyon*** (جمعها العبريّ ***ligyonin***؛ باللاتينيّة: ***legio***؛ باليونانيّة: ***legiōn***)؛ أرض مأهولة هي ***oikoumini*** (باليونانيّة: ***oikoumenē***)؛ التوراة أو الشريعة هي ***nomos***، وفي النصّ الآرامي، يقال: *قرا بناموس* ("يقرأ الشريعة")؛ غرفة الاستقبال أو الصومعة و***triklin*** (باليونانيّة: ***triklinon***؛ باللاتينيّة: ***triclinium***)؛ وغيرها كثير. وتهدف معظم هذه التراتيل أن تنشد في الأعياد، الأيّام التذكاريّة، أو الحوادث الشخصيّة مثل حفلات الزّفاف والجنازات. ويرد إبراهيم في حالات قليلة كأول أب حيثُ يتشفع لشعب إسرائيل أمام الله.

في ترنيمة خاصّة بيوم التاسع من آب، ذكرى تدمير الهيكل، يرفع إبراهيم صوته مثل ثور، مذكّراً الله بكَرَمِه الشهير، في تقديم الطعام والشّراب لجميع المسافرين العابرين

---

[1] J. Yahalom and M. Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity* (Jerusalem 1999), 42–45؛ انظر أيضاً: المراجعة الشاملة التي أجراها م. كستر في عمله، Jewish Aramaic Poems from Byzantine Palestine and Their Setting" (review of J. Yahalom and M. Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity*), Tarbiz 76 (2007):105–184(Hebrew);also M. Rand ,"Observations on the Relationship between JPA Poetry and the Hebrew *Piyyut* Tradition—The Case of the *Kinot*,"in *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into Its History and Interaction* (eds .A .Gerhards and C. Leonhard ; JCPS 15;Leiden .2007), 127–144-

والغرباء. ولذلك فقد تمّ تقديم الحليب واللحوم للرجال الثّلاثة، والملائكة الثّلاثة، الذين جاؤوا للإعلان عن ولادة ابنه إسحَق. إبراهيم الذي كان سُرمد كشخص محميّ من قبل الله (*ماغن أبراهام*)، صار هو نفسه درعاً واقياً لإسرائيل في جميع الأوقات. وبسبب فضائله وفضائل الأبوين إسحَق ويعقوب فقد كان بإمكان شعب إسرائيل الاعتماد على ثلاثة مدافعين هائلين والذين يجادلون من أجل وعود الله لذرّيتهم. إنّ توسّل إبراهيم التوراتيّ من أجل سلامة لوط وعائلته في مدينة سدوم تحوّل إلى توسُّل أبديّ وسماويّ من أجل مستقبل آمن لإسرائيل. وربّما أنّ اليهود وضعوا فعالية ما يسمى *زكوت آبوت* ("تزكيات الآباء")، ضدّ التفسيرات المسيحيّة لإبراهيم وذلك في محاولة لتصويره أنّه أبو اليهود واليهوديّة على نحو حصريّ تقريباً.

مؤلّف التراتيل صموئيل بن هوشعنا في فلسطين الإسلاميّة

لقد واصل مؤلّفو التراتيل المتأخّرون الذين اختبروا الانتقال من الإمبراطوريّة البيزنطيّة إلى الغزو الفارسيّ وفي نهاية المطاف العربي أو عاشوا في محيط إسلاميّ التوسّع في الموضوعات الخاصّة بإبراهيم فأضافوا تفاصيل مذهلة. لقد استُخْدِم هؤلاء المؤلّفون في التغيير الجوهريّ في تقاليد قراءة التوراة والأنبياء: العرف الفلسطينيّ المتجلّي بدورة تمتدّ على ثلاث سنوات لقراءة قطع من التوراة استبدل بالعرف البابليّ الذي يتجلّى بتغيير السنوات الثلاث إلى سنة واحدة. كان عليهم بناء قصائدهم على وحدات نصّية أكبر من ذلك بكثير، وقد فعلوا ذلك في ما يسمى *يوصروت*، وهي قطع شعريّة تهدف إلى المباركة في ما يخصّ تلاوة تث ٦:٤، الشماع. أحد هؤلاء هو صموئيل بن هوشعنا، أهمّ مؤلّف تراتيل في المرحلة المتأخّرة من النشاط الشعريّ في فلسطين المسلمة.[1] ولد صموئيل في الثلث الأخير من القرن العاشر. وكان نشطاً في المحكمة والأكاديميّة الدينيّتين الرئيستَين، فحاز مكانة رفيعة في الجمعيّة بعد الزعيم، المتميّز أو الغاؤون، ورئيس المحكمة أو ربّ بيت دين، لذلك كان رقمه الثالث في التسلسُل الهرميّ، وبالعبريّة كان يسمى: *هاشليشي بحبيروه*، فصار اسمه من ثمّ صموئيل الثالث. وهنالك آثار من مراسلات صموئيل الثالث القانونيّة الحاخاميّة في صقلية والرملة، وبعد ذلك في القدس. ومنه تعلّمنا كيف كانت الاتّصالات قويّة بين يهود القدس ويهود الفسطاط في مصر، وخاصّة الجماعة البابليّة في الفسطاط بجانب جماعة القدس

---

[1] N. Katsumata, *Hebrew Style in the Liturgical Poetry of Shmuel Hashlishi* (Leiden 2003). تصدر قريباً نسخة نقديّة لكلّ اليصروت يقدّمها جوزيف يهالوم.

في تلك المدينة. السنوات الأخيرة من حياته موثّقة جيّدا في غنيزاه القاهرة، حيثُ كثيراً ما كان يتردّد على الفسطاط. وعلى ما يبدو، فقد توفّي عام ١٠١٢.[1]

كان صموئيل الثالث حبراً *chaver* أو باحثاً مشاركاً لإحدى الأكاديميّات عندما وضع أعماله الليتورجيّة. وهو يوقّع قصائده بسلسلة كلمات متساوية في الطول بها في ذلك العنوان، وهكذا فمن المفترض أنّ معظم أعماله جاءت إلى حيز الوجود خلال العقد الأخير من القرن العاشر. في *اليوصر* الخاص به حول تكوين ١٢:١، يقدّم صموئيل إبراهيم كهادٍ قادَ شعوبَ العالم أمامَ الخالق، وأبعدهم عن فعل السوء. وترحالُ إبراهيم من مكان إلى مكان تسبّبَ له أن يكونَ مهدّداً من ثلاثة أخطار، أي الذرّية الأقل، الثروة الأقل، وتضعضع الاسم الخير. لذلك كانت البركات الثلاث ضروريّة لدحض هذه الأخطار الثلاثة: " أجعلُك أُمّة كبيرة"، " أباركك"، " أعظّم اسمك". وعن طريق السفر والتنقّل تجنّبَ إبراهيم رفاقَ السوء مثل "أصدقاء لوط،"، أي سكان سدوم. لقد أثبتَ الله أنّه أكثر صرامة في الدّفاع عن شرف إبراهيم الصّالح والصّالحين الآخرين ممّا هو في الدفاع عن شرفه بالذات:" سوف أخزي شخصيّا أعداءك، لكن من يحتقرونَني سيخزون من خلال الآخرين". كان إبراهيم سريعاً في أداء الوصايا الإلهيّة؛ وتمّ تصوير كلّ من إبراهيم وسارة كمرسلين جاؤوا بالناس تحت جناحَي كلّي الوجود. كان إبراهيم المضطهد للملوك الأرضيّين والذي درعه هو الله والذي ينتظر أن يُكافأ في الأزمنة القادمة. لقد عُرضت له أربعة أشياء: غهنم ("جهنم")، قمع الممالك، التوراة، والهيكل، مع الوعد القائل:" مادامت إسرائيل منشغلة بالأمرين الأخيرين، سوف يتمّ حفظها من الأمرين الأوّلين". لقد أقامَ الربُّ عهداً مع إبراهيمَ بين القطع، أي في كلمات واضع التراتيل، بأنّه في نهاية المطاف ستتمزّق الممالك الأجنبيّة إلى قطع، وتُمحَى أسماؤُها وذكراها. تراتيل إضافيّة تتناول موضوعة إبراهيم كبانٍ للمذابح، واحد في شكيم وآخر بين بيت إيل وعاي، وواحد في الخليل وآخر على جبل مور، موريا، موقع الهيكل المستقبليّ. في سلسلة من الموضوعات المنظومة شعريّاً يختتم صموئيل الثالث كلامه بتفسيرٍ للعصر الذي كان يعيشه: " أنت، يا الله، وضعت حدّاً للرهبة [أي، روما]، للظلام [أي، بيزنطة]، للعظمة [أي، فارس الساسانية]، وها هو جسد بقدمين وأصابع قدمين يقع". وهذا مزيج من تلميحين من سفر التّكوين ١٢:١٥ (" فإذا برعبِ ظُلمةٍ شديدةٍ قد وقع عليه" ودانيال ٤٢:٢ (" فكما أنّ القدمَين بعضهما من حديد وبعضهما من خزف، فكذلك يكون

[1] M. Gil, *A History of Palestine, 634–1099* (Cambridge 1992), 370–381.

بعض المملكة صلباً وبعضها الآخر هشّاً"). هل هذا إدانة خفيّة للحكم العربيّ أو للسلطة الفاطميّة؟ لا يمكننا أن نجزم، لكن هذه الأشعار تستخدم في كثير من الأحيان في إطار أغانٍ أبوكاليبتيّة وباطنيّة عبريّة قبل ذلك بقرن أو قرنين وذلك بالإشارة إلى الممالك الأربعة بما فيها السلطتين الأمويّة والعباسيّة. ونحن نعلم أيضاً أنّه عندما كتب صموئيل هذه الكلمات، كان حكم الفاطميّين في فلسطين وسوريا قد أصبح قمعياً على نحو متزايد في ظلّ الجراهيد Jarrahids وبموافقة أحد أكثر خلفاء الإسلام الأوّلي إثارة للجدل، الحاكم بأمر الله.(١)

يبدو أن تشظّي الحكم الإسلامي يتكرّر في سطور واحدة من القصائد النهائيّة ضمن توليفة على تكوين ١٢:١: "ثمانية قطع [عجل وماعز وضأن وبقر] قطّعها أبو الكثيرين إلى قسمين [إشارة إلى الانشقاق السياسيّ والتدمير النهائيّ لكلّ من الفرس، الإغريق، الرومان والعرب]. و[إبراهيم] كان على علم بانقسامهم وتعاقبهم في تذكُّره لعهده بإنقاذ قطعة [واحدة] [أي إسرائيل]؛ انظر إلى محن ذاك السبط [أي إسرائيل]، لا تخف وجها[ك]. أنت الله الذي يخفي نفسه، لكن لا يمكن أن يخفى عليك شيء؛ اسمح لأولئك المحكوم عليهم بالموت أن يتوسّلوا عبر أنغام صلواتهم".

خاتمة

يتكرّرُ عمقُ وثراء هذه الآيات المتعلّقة بإبراهيم في العديد من الآيات الأخرى لواضعي تراتيل عبرانيين من أزمنة وأماكن متميّزة، وكلّ التركيز فيها هو على الأب التوراتيّ الذي يمتلك تأثيراً دائماً على المعتقدات والأفكار في إطار التقاليد الدينيّة اليهوديّة. إنّ دراسة إبراهيم في التراتيل الطقسيّة العبريّة يضيف إلى المجموعة الكبيرة من المواقف في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام حيال الشخصيّة الرئيسة التي ألهمت باستمرار الأجيال على مرّ العصور سواء ككائن بشريّ اجتاز تجارب الحياة واختباراتها أو كرجل حافظ على وعده لله فتحقّق فيه من ثمّ الوعد الإلهيّ.

---

(1) W.J. van Bekkum, "Jewish Perceptions of the al-Hakim Era: The Letters of Samuel the Third" (forthcoming).

العهد الجديد والمسيحية الأولى

"لا يهوديٌّ ولا يونانيٌّ"

إبراهيمُ بوصفه كسلفٍ كونيّ

كارن ب. نويتل

مُقدِمة

في رسالتِه إلى أهلِ غلاطيةَ، يُعيدُ بولُس تعريفَ من يَنتمي إلى إبراهيم. فأبناءُ إبراهيم، المستفيدون من البركة والوعد المُعطَى لإبراهيم، نسل إبراهيم، كلُّ هذه الفئاتِ يُعيدُ بولُس ترسيمَها من جديد لِتشملَ الغلاطيّين من الأمم. وَضعُ الأممِ في المسيح هو شرطٌ ضروريٌّ لإعادة التّعريف هذه: في المسيح، ليسَ هناك يهوديٌّ ولا يونانيٌّ، لأنَّ الكلَّ واحدٌ. عندما ينتمي الأمميّون إلى المسيح، فهم ينتمون إلى إبراهيم، كورثةٍ له. وفي توصيف بولُسَ، إبراهيمُ ليسَ فقط سلفُ اليهود، إنّه سلفٌ عالميّ.[1]

لكن كيفَ يمكنُ أن يكونَ عالمياً التوسُّل إلى شخصيّة من الكتاب المُقدّس اليهوديّ؟ إذا كان إبراهيم هو الأب لليهوديّ واليونانيّ على حدّ سواء ، ألاّ يحتفظَ اليهودُ بنسبهم التقليديّ، في حينَ يطلبُ من اليونانيّين تبديلَ سلفهم بآخر جديد والأجنبيّ؟ وقد قيل مؤخراً أنَّ بولُسُ البعيد عن طرح رسالةٍ عالميّةٍ، كانَ يُعلنُ في الواقع رسالةً فقط إلى الأمم، حولَ كيفيّة أنَّ يكونوا جزءاً يأتيّ من نسل إبراهيم. بهذا الرّأي، يَستخدِمُ بولُس حُجَجاً ونماذجَ من تراثه اليهوديّ ويَفتحُه ليَشملَ الأمميّين، لكن فقط في حالة تركِهم تراثَهم الثقافيَّ وراءَهم. فبدلاً من نشرِ إنجيلٍ خالٍ من العرقيّة، يَقترحُ، يُعلنُ بولُس عن رسالةٍ يهوديّة واضحة لا تَطلَّبُ أيّ تغيير ثقافي من اليهود، الذين يَنتمون بالفعل إلى الله، لكنْ تحوّل كامل من غير اليهود. تطرحُ هذه المُداخَلة البحثيّة تساؤلاتٍ حولَ "منظورٍ راديكاليّ جديدٍ لبولُسَ"، كما اصطُلِحَ على تَسميتِه بذلك. وهذا ما أفعلَه من خلال فحصٍ لدراسةٍ حديثةٍ حولَ استخدام بولُسَ للعرق والقرابة قامَ بها جونسون هودج، الذيّ يُماثل بينَ نفسِه وبينَ

---

[1] أريد أن أشكر جورج فان كوتن، بريجيت فان دير لانس، وفرانك بروغان على تعليقاتهم وتصحيحاتهم المفيدة في مراحل مختلفة من هذه المداخلة البحثيّة. وأيضاً ماريوس هيمسترا على تبادلنا المتواصل للأفكار، بما فيها تلك التي تُناقش هنا.

هذا المنظور.[1] سأركّزُ على لجوء بولُسَ لإبراهيم في غلاطية ٣، حيثُ نجدُ "لبَّ تعاليمه كرسولٍ للأمم"[2]. وبما أنَّ المنظور الراديكاليّ الجديد هو قوّةٌ متنامية في الدراسات البولُسيّة، فمن المناسب فحص تفسيره لأحد النصوص المركزيّة في رسائل بولُسَ.[3]هل يُمكنُ النظرَ إلى المنظور الراديكاليّ الجديد على أنّه الخليفةُ حتى الآنَ للمنظور الكلاسيكيّ الجديد تقريباً حولَ بولُسَ. أو هل أنَّ بولُسَ يَبني إبراهيمَ كشخصيّةٍ عالميّةٍ، متحدّياً المفهومَين الذاتيَّين اليهوديّ والأمميّ على حدّ سواء؟ وسوفَ أبدأ بملخّصٍ سريعٍ للجوءِ بولُسَ لإبراهيم في غلاطية ٣.

إبراهيمُ كسلفٍ: الإيمان، المسيح، والشَّريعة.

لقد لُوحِظَ منذُ زمنٍ طويل أنَّ بولُسَ في رسالتِه إلى أهل غلاطية، دخلَ في نقاشٍ مع مُناوئين شعروا أنَّ الأمميّين كانوا بحاجة لأن يُختَنوا وأن يَتبعوا الشريعة، من أجل أن يَنتموا إلى الله.[4]ومن الواضحِ أنَّ بولُسَ كانَ قلقاً من نجاح هؤلاء المناوئين. إنّه يَخشى أن يَقتنِعَ مُستمِعوه بقبولِ رأيِهم ومن ثمَّ يُقرّرونَ البدءَ باتّباع الشّرعِ اليهوديّ. وفي الرسالة إلى أهل غلاطية ككلّ، يقولُ بولُسُ ليسَ من دونِ حماسٍ عاطفيّ إنَّ حركةً كهذه غيرُ ضروريّة، بل ربّما أنّها ستعقّد المَوقف: "إن اختتنتُم، فلن يفيدَكم المسيح شيئاً"(غلا ٥: ٢).[5]

---

[2] "المنظور الراديكاليّ الجديد" هو المصطلح الذي استخدمه جونسون هودج لتفسير بولس قدّمه غاستون وغاغر، والذي طوّره ضمن آخرين، ستاورز، نانوس، آيزباوم، وأنا C .Johnson Hodge ,*If Sons ,Then Heirs : A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* [Oxford 2007], 7, 153). في مراجعته للبحوث البولسيّة، يستخدم زيترهولم أيضاً المصطلح "منظور راديكاليّ جديد". M. Zetterholm ,*Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*) .[Minneapolis 2009],161)

[2] يحدّد جونسون هودج إنجيل بولس بأنه البشارة بأنّ الأمميّين يستطيعون تلقي بركة إبراهيم في المسيح .(Johnson Hodge ,*If Sons, Then Heirs*, 86)

[3] يكرّس زيترهولم أحد الفصول لتفسير المنظور الراديكاليّ الجديد عند بولس(, Zetterholm *Approaches to Paul*, 127-164) ويلاحظ أنّ الحقيقة المتعلّقة ببولس، كما أفترض، تختبئ في موضع ما ضمن المنظور الراديكاليّ الجديد.

[5] انظر مثلاً: G.W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS up 29;Sheffield 1989);J. L. Martyn ,*Galatians :A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A; New York 1997), 13-.34; J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC ;Peabody 1993)

[6] ترجمة نصوص العهد الجديد مأخوذة من nrsv، مع بعض التعديلات.

وفي حين أُجْبِر بولُس على الإشارة لإبراهيم لأنَّ مناوئيه أوردُوه في مسار حُجَجهم، كما اقتُرِحَ غالباً، فإنّه إنّما يفعلُ ذلك بقناعةٍ راسخة.[1] فيردُّ بولُس بنسخته عمّا يَعنيه أن تكونَ من ورثةِ إبراهيم. وهو يَستخدمُ الزَّعمَ بأنّ إبراهيم كانَ سلفاً كونيّاً، بمعنى أنَّ كلاً من اليهود والأمميّين يُمكنُهم أن يكونوا من نسلِه من خلال الإيمان والمسيح، لدعم قضيّته بأنَّ الأمميّين ليسوا بحاجة للشّرع اليهوديّ.

ترتكزُ حُجَجُ بولُسَ بشأن إبراهيم على ثلاث نقاطٍ رئيسة. الأولى هيّ التداعيّ بينَ إبراهيم "وأولئك الذين من الإيمان". الثانية دورُ المسيح كنسل إبراهيم، والثالثة هيّ التمييزُ بينَ إبراهيمَ والإيمان من ناحية، والشرعِ من ناحيةٍ أخرى. وسوف نُعالجُ باقتضاب كلاً من هذه النقاط الثلاث، قبل أن نتحوّل إلى تفسير المنظور الراديكاليّ الجديد.

الإيمان. بالنسبة لبولُسَ، فالمفتاحُ لوصول الأمميّين إلى إبراهيم يكمُنُ في الإيمان. لأنَّ إبراهيم "آمنَ بالله، فحسبُ ذلك له برّاً" (غلا ٣:٦). ويؤكّدُ بولُس، إنَّ "أهل الإيمان"، بمن فيهم سكّان غلاطية، يُعتبَرون أبناء له (غلا ٣:٧). ونتيجةً للإيمان، وهبَ سكّانَ غلاطية الروحَ (٣:٢ -٥)، ونتيجةً للإيمان، تمّت مباركةُ إبراهيم، وأولئك الذين هم :"أهلُ الإيمان" معَه (غلا ٣:٨-٩). ومن خلالِ الإيمان، تُوهبُ الأممُ وعدَ الروح، الذيّ وهبَ لإبراهيم وذريّته (غلا ٣:١٤، ١٦). فبولُس يربطُ بينَ إبراهيم وأهل غلاطية وأولئك الذين هم "في الإيمان" بشكلٍ عام، على أساسٍ من إيمانهم المُشترَك. وهذا الرّباط يجعلُهم يُحسَبون معه كسلفٍ وأحفاد.

المسيحُ. يُحدّدُ بولُس هويّةَ ذريّة إبراهيم بأنّها المسيحُ؛ والصيغةُ المُفرَدة في اليونانيّة من الاسم ذريّة (σπέρμα) إنّما تُشيرُ إلى حفيدٍ واحدٍ (غلا ٣:١٦). وفي نهاية الإصحاح، يُفسّرُ بولُسُ كيفَ أنَّ المسيحَ باعتباره النسلَ يَربطُ مَن يَستمعُ إليه بإبراهيمَ. وعن طريق تَقديم ما يُعتبَر أنّه الأكثرُ ترجيحاً صيغة تُقال في العماد، يُذكّرُهم بولُس بشيءٍ معتادين عليه: "فليسَ

---

[1] من أجل إعادة بناء الحجج المتعلّقة بإبراهيم عند معارضي بولس واتهاماتهم لبولس، انظر مساهمة بريجيت فان دير لانس في هذا الكتاب. من أجل نظرة عامّة للأدب؛ انظر إزلر، الذي تخيّل أنَّ بولس كان يعتقد، قبل كتابة غلاطية ٣ مباشرة: "أنتم تعتبرون أنه أنَّ ينحدر المرء من إبراهيم شيئاً مرغوباً... دعوني من ثم أخبركم ما الذي يعنيه هذا وكيف يمكن الحصول عليه(P. F. Esler ,"Paul's Contestation of Israel's [Ethnic] Memory of Abraham in Galatians 3," *BTB* 36 [2006]: 23–24 at 25). يناقش إزلر أيضاً الآراء المختلفة حول القضية النوعية التي أثارها مناوئوه هؤلاء (٢٤-٢٥).

هناك يهوديٌّ ولا يونانيّ، وليسَ هناك عبدٌ أو حرّ، وليسَ هناكَ ذكرٌ وأنثى، لأنّكم جميعاً واحدٌ في المسيح يَسوعَ" (غلا ٣:٢٨). من هذا الإدخال المُتعلّق بالتّعميدِ في المسيح، يصلُ بولُسُ إلى نتيجتِه ويُعطيّ سطرَه الأساسيَّ:" فإذا كنتُم للمسيح فأنتم إذاً نسلُ إبراهيمَ وأنتم الورثةُ وفقاً للوعد" (غلا ٣:٢٩). اليهوديُّ والأمميُّ على حدّ سواء هما "في المسيح" ومن ثمَّ فالاثنان من نسل إبراهيم ووريثٌ له.

الشّرعُ. قرابةَ مُنتصَف الإصحاح، يُقدّمُ بولُسُ مسألةَ ثالثة، والتيّ ربَّما يكونُ القصدُ منها قطعَ الطريق على أيّ نقدٍ مُحتمَلٍ (غلا ٣:١٧ ٢٥). ولأنَّ بولُسَ يجعلُ الإيمانَ العنصرَ الأوحدَ الحاسم من أجل إدخالِ الأمميّ في إبراهيم، ولأنّه قابلٌ بينَ الإيمان والشّرع (غلا ٣:١٠ – ١٤)، فقد جعلَ نفسَه عرضةً لأسئلةٍ حولَ مكانة الشّرع. وكما تُظهَرُ المُساهمةُ في هذا الكتابِ من قِبل فان دير لانس، ففي الفكرِ المُعاصِر له، كانَ إبراهيمُ مرتبطاً بحفظ الشّرع بشكلٍ عام، والختانِ بشكلٍ خاص، أيّ على نحوٍ دقيقٍ تلك المسائل التيّ جادلَ بولُسُ ضدّها. لذلك فبولُسُ يتألّمُ في فصل إبراهيمَ عن شرع موسى. ويفعلُ ذلك بالإشارة إلى أنَّ تَعامُلَه مع إبراهيم سَبَقَ تعامُلَه مع موسى، وأنّ اللهَ قد عامَلَه بشكلٍ شخصيّ، في حين عَملَ موسى كوسيطٍ وكانَ عليه التفاعُلَ مع الملائكة (غلا ٣:١٧، ١٩ – ٢٠)[1]. والشّرعُ من ثمَّ ثانويٌّ بالنسبة لوعد إبراهيم، ولا يمكنُه أن يُغيّرَ أيَّ شيءٍ بشأنه (غلا ٣:١٧ – ٢٠).

في لجوئِه الجدليّ لإبراهيمَ، كانَ بولُسُ مُهتمّاً من ثمَّ بأنَّ مُستمِعيه من الأمم كانوا مُتضمَّنين كذريّة له، مثلهم مثل اليهود، وعلى الأسس نفسِها. وعن طريق تصوير إبراهيم كسلفٍ كونيّ، يواجهُ بولُسُ زعمَ مناوئيه بأنَّ الأمميّين لا يُمكنُ القبولَ بهم كذريّة له إلا بقبولهم للشّرع اليهوديّ. وسوف نرى الآن كيفَ تُقرَأُ قضيّةُ بولُسَ حولَ إدخال الأمميّين في إبراهيم في المنظور الراديكاليّ الجديد. ومن أجل فهمِ التفسير الخاص لبولُسَ ضمنَ إطار هذا المنظور، يبدو من الضروريّ تقديم عرضٍ تمهيديّ يَتعلّقُ بالفرضيّة الأساسيّة التيّ تقودُ هذا المنظور.

---

[1] وفقاً لدن، فالتباين مع موسى سلبيّ بوضوح، في حين أنَّ الإشارة إلى الملائكة "أكثر إيجابيّة بكثير ممّا كان يفترض غالباً". مع أنّه ليسَ ثمّة شكّ أنّ بولس يذكر الملائكة لتخفيض سويّة موسى بالمقارنة مع إبراهيم. (J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* [Edinburgh 1998], 139–140).

المنظورُ الراديكاليّ الجديد: مشاكلُ الأمم

المنظورُ الراديكاليُّ الجديد مبنيٌّ على الفكرة المركزيّة بأنَّ بولُسَ كانَ مُهتمّاً فقط بوضعيّة غير اليهود. فكرَسولٍ للأمم، لم يَتوجَّه بكلامه إلى اليهود، أو وضعهم إن بالنسبة لله أو بالنسبة للشرع. ومع أنَّ بولُسَ يذكرُ اليهود بين الفينة والأخرى، فقد كانَ يكتبُ دائماً إلى الأمم، عن مشاكل الأمم.[١]

مُعضِلةُ الأمميّين الرّئيسة بالنسبة لبولُسَ مُحدَّدةٌ في المنظور الراديكاليّ الجديد بأنّها اغترابُ الأمم عن إلَهِ إسرائيل. فالأمميّون اغتَربوا عن الله لأنّهم لم يَقبلوا بمعرفة الله التيّ كانت تحتَ أيديهم، بل رَفضوا الله على نحوٍ جماعيّ (روم ١:١٨ – ٣٢). وهذه مُعضِلة خاصّة بالأمم: وكلُّ ما كانوا بحاجة إليه هو التصالُح مع الله عِبرَ المسيح. إنَّ وضعيّةَ اليهود ليسَت قضيّةً بالنسبة لبولُسَ، لأنّهم، وفقاً لرأي المنظور الراديكاليّ الجديد، من نسلِ إبراهيم بالفعل، وشعبُ الله بالفعل. ووفقاً لفرضيّة العهدَين هذه، كما تُسمَّى، فإنجيلُ بولُسَ مُهتمٌّ فقط بعهد الأمميّين.[٢]

إنّ الفكرةَ القائلة إنَّ بولُسَ لم يكن مُهتمّاً إلا بالأمم، وهيّ الفكرة التيّ تُميّزُ المنظورَ الراديكاليّ الجديد، تُحدّدُ أُطرَ قراءتها لبولُسَ. ووفقاً لجونسون هودج، فبولُسُ لا يَنتقدُ إسرائيلَ أو الشرعَ لا تصريحاً. لذلك، "عوضاً عن تصوير بولُسَ كناقدٍ لليهوديّة والشّرع، يُمكنُ لنا أن نَنظرَ إلى بولُسَ بأنّه انغمسَ في إظهارَ كيفَ استقامَ الأمُم مع إلَهِ إسرائيلَ في

---

(١) تقول جونسون هودج "إنّه ليسَ ثمة قضيّة أكثر أهميّة ربما من أجل تحديد قراءة واحدنا لبولس من الجمهور. من كان يخاطب بولس في رسائله؟ لمن يقدّم حججه؟" (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 9).

(٢) فرضيّة العهدين قدّمها غاستون وغاغر (L. Gaston, *Paul and the Torah* [Vancouver 1987]; J.G. Gager, Reinventing Paul [Oxford 2000]). من أجل تقييم نقدي لفكرة غاستون القائلة إنَّ بولس أهتم فقط بالأمميّين؛ انظر: M.A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSup 68; Leiden 1992), 65–66. يطرح ستزر أسئلة تتعلّق بالمنظور الراديكاليّ الجديد (C. Setzer, "Does Paul Need to Be Saved?" *BibInt* 13, no. 3 [2005]: 289–297). ومؤخراً عالجت آيزنباوم فرضيّة العهدين (P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* [New York 2009]). وهي تستخدم مصطلح "خلاص الطريقين". من أجل تقويم معالجة آيزنباوم للمفهوم، انظر: Y.S. Kim, review of P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, RBLit 3(2010):n.p.

سياقِ نهاية الزَّمن القادمة".[1] من المُهمُّ أن نُلاحِظَ جونسون هودج تَبدو وكأنَّها تَستبعِدُ أن تكونَ أفكارُ بولُسَ وإله إسرائيل تَتضمَّنُ ربَّما نقداً للآراء اليهوديّة المعاصرة له المُتعلّقة بالأمم والشَّرع. وهيَ تقولُ إنَّ بولُسَ يَستطيعُ العملَ على حلّهِ لمُعضِلة الأمميّين من دونِ نتائجَ مباشرةٍ لموقفه حيالَ "اليهوديّة". سوفَ نَرجعُ إلى هذه النقطة لاحقاً، لأنّها مُهمَّةٌ بالنسبةِ لنقديَ المنظورَ الراديكاليّ الجديد. وأولاً، سوفَ نفحصُ بمزيدٍ من التفاصيل تفسيرَ المنظورِ الراديكاليّ الجديد لتَصوير بولُسَ لإبراهيم كسلفٍ للأمم في غلاطية ٣.

المنظورُ الراديكاليّ الجديد: التَّضمُّنُ في إبراهيم

تماماً مثلما أنَّ المُعضِلة التيّ تُحفّزُ بولُسَ تُعتبَرُ من قبل المنظور الراديكاليّ الجديد وكأنّها مشكّلةٌ وفقَ الخطوط الإثنيّة، كذلك أيضاً حلُّها. ووفقاً لجونسون هودج، فإنَّ جوابَ بولُسَ على معضلة الأمم مُشكَّلٌ بلغة الإثنيّة والقربى. فالاعتمادُ بالمسيح يُصلِحُ اغترابَ الأمم عن الله، بجعلِ الأمميّين ضمنَ أخوّة المسيح وأحفاد إبراهيم.[2] وهذه هيّ المسألة التيّ يُجادلُ فيها في غلاطية ٣، والتيّ يلخّصُها بإيجازٍ في الآية الختاميّة التالية: "فإذا كنتُم للمسيح فأنتُم إذاً نسلُ إبراهيم وأنتم الورَثةُ وفقاً للوعد" (غلا ٣:٢٩).

تُبرهِنُ جونسون هودج عبرَ تحليلٍ مُتأنٍ لنصوص متوازيةٍ عديدةٍ يهوديّةٍ ويونانيّةٍ، أنَّ استخدامَ بولُسَ لأشكالِ القُربى والإثنيَّة مُشابهٌ لذلك الذيّ كانَ عندَ مُعاصِريه. فالأساطيرُ حولَ الأصل والسُّلالة يُعادُ بِناؤُها ومن ثُمَّ تُعدّل كي تُناسِبَ الأوضاعَ والولاءاتِ الجديدة. فتاريخُ أسرةٍ، شعبٍ، أو مدرسةٍ فلسفيّةٍ يمكنُ أن تُعادَ كتابتُه ليُدمَجَ الجديدُ في القديم، عبرَ الادّعاءِ بوجودِ إرثٍ مشترَكٍ، أو هويّةٍ إثنيّة. ومثل معاصريه، يَتبنّى بولُسُ ملامحَ من هويّته الإثنيّة، كالانتماء لإبراهيم، لتُلائِمَ وضعاً جديداً. إنَّ مقاطعَ عديدةً في غلاطية ٣ تَزخَرُ بتلك الأشكال المُتعلّقة بالقُربى أو الإثنيَّة، بما في ذلك تلك التيّ تَتناولُ الإيمانَ والمسيح، اللّتين

---

[1] Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 11(emphasisC.J.H.). جونسون هودج تفهم هذا كسمة عامّة للمنظور الراديكاليّ الجديد: "بهذا المنظور، ليس ثمّة نقد لإسرائيل لا علنيّ ولا ضمنيّ (عدا أنَّ بعض اليهود Ioudaioi لا يدركون دور المسيح بالنسبة للأمميّين) أو للشرع (باستثناء حين يحاول الأمميّون العمل به)" (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 9).

[2] وفقاً لمصطلحات جونسون هودج، "إذا كان البناء الإثنيّ المتناقض (يهود/غير يهود) يحدّد المعضلة، فالبناء الإثنيّ الحصريّ (أمميّون-في-المسيح مرتبطون بإسرائيل) يحدّد الحل" (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 67).

سنُحدِّدُ هويّتيهما بأنّهما أوّلُ نقطتَين في حُجَج بولُس. وسوف نفحصُ كُلّاً من هاتَين النُّقطتين كما تَفهمها جونسون هودج.

الإيمانُ. يتركَّزُ منطقُ المُنحدَر من إبراهيم في غلاطية ٣:٦– ٩ حولَ استخدام بولُس لمُصطلَح "أهل الإيمان"(οἱ ἐκ πίστως):

هكذا آمنَ إبراهيم بالله، فحُسِبَ ذلك له بَرّاً. فاعلموا إذاً أنَّ أبناءَ إبراهيم هم أهلُ الإيمان. ورأى الكتابُ من قَبلُ أنَّ الله سيُبرِّرُ الوثنيّين بالإيمان فبَشَّرَ إبراهيمَ من قبلُ قالَ له: تُبارَكُ فيك جميعُ الأمم. لذلك فالمبارَكون مع إبراهيم المؤمن إنّما هم أهلُ الإيمان. (غلا ٣:٦ – ٩).

إنَّ فهمَ جونسون هودج لصنفِ "أهل الإيمان" إنّما هو مُحدَّدٌ بفكرة أنَّ بولُسَ لم يَشغل بالَه إلّا بوضعِ الأمميّين، الذي يُميِّزُ المنظورَ الراديكاليّ الجديد كما سبَقَ ورأينا. يَعتبِرُ اليهودَ بالفعل أنّهم يمتلكونَ وعودَ الله وبركاتِه، وهم ينتمونَ إلى إبراهيم بالفعل.[1] فعِبرَ المسيح، يُمكنُ للأمميّين الآنَ أن يكونوا مُتضمَّنينَ في إبراهيم أيضاً. ومن ثُمَّ فصِنفُ "أهل الإيمان" لا يمكنُ أن يُؤخَذَ بالضّرورة على أنّه تحدٍّ آخرَ للسّلالة، مثل "أهل الجسد"، كما تَجري عليه العادةُ غالباً، لأنَّ هنالك شكلاً آخرَ للسّلالة والذيّ يظلُّ وثيقَ الصّلة بالموضوع. وهذا يقودُ إلى قراءةٍ مُتوتّرةٍ للإصحاح، لأنَّ الأسلوبَ والحُجّة الجدليّينَ فقدا قوّتَهما الدافعة. وهذا يكثّفُه تفسيرُ جونسون هودج للإيمان، كما يُشيرُ إلى ذلك ليسَ إيمانُ أهل غلاطية، بل إيمانُ إبراهيم.

إذا ما وضعَت في ذهنِها أنَّ حجّةَ بولُسَ تتناولُ مسألةَ القربى، فإنّ جونسون هودج تعتقدُ أنَّ مُصطلَحَ "أهل الإيمان" سوفَ يُفسّرُ ليعنيّ "أولئك الذين يَنبعُ خطُّ نسبِهم من الإيمان". وَوِفقاً لما تقولُ، فإنَّ "الإيمانَ" مَحطُّ التّساؤل ليسَ إيمانُ أهل غلاطية. بل على الأرجحِ الإيمانُ هو إيمانُ إبراهيم، وهو يشيرُ إلى استجابتِه لوعودِ الله كما تردُ في سِفر التّكوين (تك ١٢:٣؛ ١٥:٣ – ٦؛ ١٨:١٨). وبهذا المنظور، فإنّه ليسَ إيمانُ الأمم هو الذيّ يجعلُها تَستقيمُ مع إله إسرائيل، بل إيمانُ إبراهيم. إنَّ الإيمانَ هنا لا يتعلّقُ بالأسلاف، بل يشيرُ إلى صنعِ قرابةٍ بينَ الله وإبراهيم. وبحدّ ذاتِه، فهو لا يضمُّ فقط استجابةَ إبراهيم لله بل أيضاً فعلَ الله، في تأسيس نسبٍ بالاعتماد على إيمان إبراهيم. والأمميّون أنفسُهم لا يلعبون دوراً إيجابيّاً في

---

[1] Johnson Hodge ,*If Sons ,Then Heirs, 99*

هذا الشّأن؛ فهم يتلقّون الوعد، بسبب إيمان إبراهيم. ولأنَّ جونسون هودج لا تُعرّفُ الإيمان كصفةٍ لأهل غلاطية (مع أنَّ بولُسَ يتحدّثُ عن الإيمان في العلاقة مع أهل غلاطية في الآيات الأولى من الإصحاح [غلا ٣:٢ – ٥])، فليسَت لهم أدنى علاقةٍ بإبراهيم. وفي هذه القراءة، في حين لا يدلُّ "أهلَ الإيمان" على خطّ نسبٍ، لا يُشارُ إلى من يَنتسبُ إلى، بل فقط كيفَ يَنتسبونَ إلى. فيُقالُ لنا إنَّ النسبَ يأتيّ "من الإيمان بإبراهيم"، لكنَّنا من ثمَّ في حيرةٍ حولَ من يكونُ هؤلاءِ الأحفاد.[١]

المسيحُ. من أجل توضيح من يُحسَبونَ كأحفاد، تحتاجُ جونسون هودج لأن تُحضَرَ في المسيح كعظة للإيمان، حتى وإن كانَ هذا لا يمتلكُ أساساً مباشراً في النصّ. يَظهرُ المسيحُ على نحوٍ صريحٍ في الآية ١٣ لكنّه يُقدَّمُ الآن في الآيتين ٧ – ٨، من أجل تعريف "أولئك أهل الإيمان" بمعزلٍ عن إبراهيمَ، كسلفٍ. من هنا لا يُنظَرُ إلى الإشاراتِ للإيمان بأنّها تدلُّ على إيمان إبراهيم فحسب، وإيمان الله، بل إيمان المسيح أيضاً. ومع أنَّ المسيح لا يُذكُر في غلاطية ٣:٦ – ٩، تعتقدُ جونسون هودج أنَّ إيمانَه مُتضمَّنٌ في هذه الآيات (خاصّة ٣:٧– ٨). إنَّ إطاعة المسيح المؤمنة لخطّة الله، موته وقيامته، هو ما يُمكّنُ الأمميّين من الانتماء لإبراهيم. المسيحُ هو الرابطُ الضروريُّ بينَه وبينَ الأمميّين؛ وبسبب إيمان المسيح فقط أمكن لتلك القربى أن توطد أواصرها. من ثمَّ "فأهلُ الإيمان" هم أولئك الذين ينحدرونَ ليسَ فقط من إيمانِ إبراهيم، بل أيضاً من إيمانِ المسيح.[٢]

من الأمورِ الأساسيّة لدورِ المسيحِ كمُسهّلٍ لعلاقة القربى بالنسبة للأمميّين، كما ترى جونسون هودج، تجربة العماد. وينهيّ بولُسُ حُجَجه المُتعلّقة بإدخال الأمميّين في إبراهيم وذلك بالإشارة إلى هويّةٍ جديدةٍ للأمميّين "في المسيح": "فليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حر، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسلُ إبراهيم وأنتم الورثةُ وفقاً للوعد" (غلا ٣:٢٨ – ٢٩).

وكما تقولُ جونسون هودج، فعلى الرَّغم أنَّ بولُسَ يبدو وكأنّه يُنكرُ الهويّة الإثنيّة لليهوديّ واليونانيّ، فهو في الواقع إنّما يُضيفُ فقط وجهاً جديداً للهويات الإثنيّة موجوداً

---

[1] Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs, 80-84*

[٢] تعالج جونسون هودج هنا المسألة الشائكة حول معنى (πίστις χριστοῦ) *pistis Christou*، التي تقرؤها في صيغة الفاعل المضاف إليه، أي إيمان المسيح، وليس بصيغة المفعول به المضاف إليه، أي الإيمان في المسيح. انظر: Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs, 82-84, 90-91*

للتوّ في المكان. فهم الآن أمميون- في- المسيح. بالنسبة لقراءة جونسون هودج لهذا النصّ الحاسم يبدو مُهمّاً ذلك الافتراض القائل إنّ الهويَّة، بما في ذلك الهويّة الإثنيَّة، ليست ثابتة ولا ساكنة، بل هيّ مرنة وطيعة. ومن ثمَّ تُؤكّدُ جونسون هودج أنّه يبدو شائعاً بالنسبة للناس، أنَّ في الأزمنة القديمة أو اليوم، أن تكونَ لهم هوياتٌ إثنيّةٌ عديدة في وقتٍ واحد، وهم يُعيدون ترتيبَ هذه الهويات وفقاً للظروف. في هذا المقطع إذاً، يَدخلُ بولُسُ في "حديث إثني"، فيُشجّعُ الأمميّين على يجْعَلوا سويّة "في- المسيح" عندهم أعلى من هوياتِهم الأخرى المُتاحة.[1] وهكذا فإن تكون "في المسيح" إنّما ينظر إليه على أنّه مركّبٌ فوق الهويات الأخرى، دون تبديل لهذه الهويّات.[2]

مع ذلك، تبدو الفكرة التيّ تقول إنَّ الهويات طيّعةٌ ولينةٌ وكأنّه قد أُسِيءَ فهمُها إلى حدّ ما. والملاحظة التيّ تقولُ إنّه بإمكان الناس أن يجمعوا بين هويّاتٍ مختلفة تحوّلت إلى الفكرة القائلة إنَّ الناس يُمكنُهم تبنّي أيّة هويّة دون نتائجَ تُؤثّرُ على الهويّات الفرديّة التيّ يمتلكونها للتو. وجونسون هودج لا تتأمّلُ في الواقع القائل إنَّ اليهوديّ والأمميّ يشتركان واقعياً الآن في هويّةٍ عامّة. وقد دعا بيويارين هذا "اللامعقوليّة الأساسيّة" في قلب فرضيّة العهدَين، أيّ افتراضها "بأنّه كانَ باستطاعة الأمميّين أن يُصبحوا جزءاً من إسرائيل دون الالتزام بالشرع، *وأنّ هذا لن يؤدّيَ إلى إعادة تعريفٍ أساسيّة لما كانَ يعنيه أن تكونَ جزءاً من إسرائيل*!"[3].

عبر هويّتهم الجديدة "في- المسيح"، ينتمي الأمميّون الآن إلى إبراهيم: إنّهم نسلُ السّلف المُؤسِّس لليهود. وهكذا، بعيداً عن كونِها محايدة إثنيّاً، كما تؤكّدُ جونسون هودج، فإن تكون

---

[1] Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs, 129*. تقول جونسون هودج أنَّ بولس فعل الشيء نفسه، مقدّما هويّته في المسيح على هويّته اليهودية.

[2] تقول جونسون هودج أنَّ كورنثوس الأولى ١:٢٢ – ٢٤ توضح رأيها حول الهويّة المركّبة فوق بعضها: "لمّا كان اليهود يطلبون الآيات واليونانيون يبحثون عن الحكمة. فإنّنا نبشّر بمسيح مصلوب، عثار لليهود وحماقة للوثنيين. وأمّا للمدعوّين، يهوداً كانوا أم يونانيّين، فهو مسيح، قدرة الله وحكمة الله". مع ذلك، فنحن نرى هنا على نحو دقيق أنَّ المواقف المختلفة، المقرّرة إثنيذاً، التي تميّز اليهوديّ والوثنيّ حين لا يدعيان، تستبدل باستجابة متساوقة للمسيح. ثم تصل إلى نتيجة مفادها أنّه "بالنسبة لبولس، فأن تكون مدعواً أو تكون في المسيح تتخلّل الهويّات الإثنيّة، بما في ذلك اليهود وغير اليهود *Ioudaioi* and non-*Ioudaioi*" (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs, 126*).

[3]. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Controv 1; Berkeley 1994), 272–273n9 (emphasis D.B.). من أجل نقد هذه الفضيّة؛ انظر أيضاً: F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Leiden 1989), 123–133

"في-المسيح" مبنيّةٌ على أسس في الهويّة اليهوديّة. لقد أمّن الأمميّون موضعاً ضمنَ شبكة إسرائيل الأوسع. مع ذلك فهم يحصلون على هذه الهويّة عبر تعديلاتٍ جذريّة على هوياتهم السّابقة: هم بحاجة للتخلّي عن آلهتهم، قبول مسيح إسرائيل، كُتبها المقدّسة، قصص الأصول عندها، معاييرها الإثنيّة، بل حتى سلالتها.[1] وكما تؤكّد جونسون هودج، فإن تكون "في المسيح"، لا يتطلّبُ من اليهوديّ في الوقت نفسِه أن يأخذَ أيّة سِمةٍ يونانيّة أو أممية، فهيّ بالفعل هويّةٌ يهوديّة.[2]

هنا أيضاً، نرى أنَّ جونسون هودج لا تتأمّلُ في نتائج هويّة مشتركة لليهود والأمم. وفي حين أنّه إن" تكون في المسيح" مع الأمميّين لا تُشكّلُ هويّةً يونانيّة أو أمميّة، فهيّ لا تشكّلُ تحدِّياً للهويّاتِ اليهوديَّة التيّ تُؤسّس لذواتِها على التمييز بينَ اليهود وغيرهم الإثنيّ والدينيّ. وكونُ الأمميّون ينالون هذه المكانة في المسيح وإبراهيم لا يكونُ عبر اهتدائِهم واتّباعهم للشّرع، بل من الواضحِ أنّه دون الشّرع، فهذا يجعلُ إعادةَ تعريف الهويّة اليهوديّة أكثرَ ضرورية.

الشرعُ. لأنَّ لغة القربى و الإثنيّة ليسَت واضحةً في الآيات التي تتناولُ الشّرعَ، فهيّ لا تُعالِجُ على نحو مكثّف من قبل جونسون هودج. وهيّ تؤكّدُ، رغم أنَّ بولُس يحدّدُ هويّةَ الشّرع محطّ التساؤل، على أنّه شرع موسى، فهو يهتمُّ فقط بعلاقته مع الأمميّين. وحينَ يكتبُ بولُسُ: " فصارت الشّريعة لنا حارساً يَقودُنا إلى المسيح لنبرَّرَ بالإيمان" (غلا ٤:٢٤– ٢٥) [في الترجمة الكاثوليكيّة العربية، الآية هيّ ٣:٢٤– مترجم]، فإنّ جونسون هودج تقرأُ الـ "نحن" في هذا المقطع على أنّها تتضمَّنُ الأمميّين فقط.[3] فحينَ وصلَ المسيح، حُرِّرَ الأمميّون من الشرع. فزمنيّةُ الشرع من ثمَّ تخصُّهم وحدَهم فقط.

وتختمُ جونسون هودج بالتشخيص التاليّ لموقفها:

---

[1] Johnson Hodge ,*If Sons , Then Heirs 131,*

[2] Johnson Hodge ,*If Sons , Then Heirs, 152*

[3] تقارن جونسون هودج الأبناء الذين يحرزون التبني في غلاطية ٤ مع الـ"نحن" التي أبقيت مسجونة. والاثنان من الأمم فقط. (Johnson Hodge ,*If Sons , Then Heirs, 76).*

مثلُ الآخرين في المنظور "الراديكاليّ" الجديد، فقراءتي لبولُس تُصِرُّ على تصويره كيهوديّ من القرن الأول ومن ثمَّ تفتحُ الأبوابَ أمام احتماليّة أنّه لم يقدّم أيّ نقد لليهوديّة بل ظلّ وفيّاً لإله إسرائيلَ وخطّة هذا الإله لخلاصِ الناس جميعاً.[1]

ومن جديد تقترحُ جونسون هودج هنا أنّه إذا نظرْنا إلى بولُسَ على أنّه يهوديٌّ من القرن الأوّل، فنحنُ لا نستطيعُ النظرَ إليه كناقدٍ لإسرائيلَ أو "لليهوديّة".[2] ومن الواضح أنّه حينَ نَقبلُ أن يظلّ بولُسُ وفيّاً لخطة الله للخلاص، فهذا يستبعد أيّة احتماليّة أن يكون قد تفوَّه بأيّ نقدٍ سواء أكانَ ضمنيّاً أم صريحاً.[3]وبعد أن رأينا كيفَ تقرأُ جونسون هودج الإصحاح الثالث من غلاطية، سوف أناقشُ الآن بعضَ السّمات الحاسمة للمنظور الراديكاليّ الجديد بشكلٍ عام، التيّ تدعمُ تفسيرها.

المنظورُ الراديكاليّ الجديد: راديكاليّ بما يكفي؟

سيكونُ من الأفضل أن نبدأَ بأرضيّةٍ مشتركة. إنَّ السمةَ الأكثرَ أهميّةً للمنظور الراديكاليّ الجديد حولَ بولُسَ، برأيي، هو أنّه يفهم بولُسَ كيهوديّ من القرن الأوّل، وليس مسيحيّاً بأيّ شكلٍ من الأشكال. وهو يؤكّد بحقّ على الطبيعة اليهوديّة أساساً لرسالة بولُسَ. فبولُسُ يشيرُ إلى الكتب المقدّسة اليهوديّة ويذكرُ شخصياتٍ مثل آدم، إبراهيم، وموسى. ورسالتُه تُركّزُ على المسيح اليهوديّ، وتصفُ معايير إثنيّةٍ يهوديّة. والمدى الذيّ كانَ على الجمهورِ من الأمم أن يتماثلوا مع منظورٍ عالميّ يهوديّ، كيّ يفهموا أنفسهم على أنّهم "القلفة"، على سبيل المثال، ليسَ على الأرجحِ موضع تقديرٍ كامل على الدوام في العالم البحثيّ.[4] بهذا المعنى، يُمكنُ النظرَ إلى المنظور الراديكاليّ الجديد على أنّه يُصحّحُ المنظور الراديكاليّ. ورغم أنَّ المنظورَ الراديكاليّ خرجَت من نقديّة الرأي التقليديّ، "للأعمالِ الموجَّهة"، حولَ اليهوديّة،

---

(1) 153 Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs,*

(2) آنفاً، في القسم الثالث، أستشهد بعبارة مشابهة من مقدّمة جونسون هودج، *If Sons, Then Heirs,*:. " بدلاً من تصوير بولس كناقد لليهودية والشرع، يمكننا أن ننظر إلى بولس على أنّه منهمك في العمل على كيفيّة جعل الأمميّين مستقيمين مع إله إسرائيل في سياق زمن- النهاية القادم. Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs, 11),*.

(3) كما تلاحظ جونسون هودج حول المنظور الراديكاليّ الجديد: وفقاً لهذا الرأي، ليس ثمة نقد ضمنيّ أو علنيّ لإسرائيل (باستثناء أنَّ بعض اليهود *Ioudaioi* لا يدركون دور المسيح بالنسبة للأمميّين) أو للشرع (باستثناء حين يحاول الأمميّون المحافظة عليه)". (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs,* 9).

(4) مع أنَّ بولس ينكر أن يكون التمييز بين "الختان" و"القلفة" على علاقة بالموضوع، فهو يتوقّع من جمهوره من الأمميّين أن يفهم أنّهم مشمولون بالمصطلح.

يبدو في نهاية المطافِ أنّها لم تنتجُ من وضع بولُسَ كمعارضٍ ليهوديّةِ زمنِه. وكما حينَ يكتبُ دن Dunn بأنّنا "نرى إيماناً والذيّ عليه عاجلاً أم آجلاً أن يخرج من اليهوديّة ليتواجد بشروطه الخاصّة" (بالإشارة إلى غلاطية ٢:١٦)[1].[النصّ هو: "ومع ذلك فنحنُ نعلم أنَّ الإنسان لا يُبرَّرُ بالعملِ بأحكام الشريعة، بل بالإيمان بيسوعَ المسيح. ونحن أيضاً آمنّا بالمسيح يسوعَ كيّ نُبرَّرَ بالإيمان بالمسيح، لا بالعمل بأحكام الشريعة، فإنّه لا يُبرَّرُ أحدٌ من البشر بالعمل بأحكام الشريعة" – مترجم].

ثمَّةَ سؤال مُهمّ لا بدَّ من طرحه، على هذه الأرضيّة المشتركة، يقول: لماذا ننظرُ إلى بولُسَ كيهوديّ؟ فبرأيي، نحنُ لا نَعتبرُ بولُسَ على أنّه يهوديٌّ لأنّه ملوّنٌ بدقّة ضمنَ خطوطِ يهوديّة القرن الأوّل، كما يبدو أنَّ المنظورَ الراديكاليّ الجديد يفترضُ. بل، في نهاية الأمر، بولُسُ يهوديّ بسببِ كيفيّةِ رؤيتِهِ نفسَه. فعلى نحو مّتكرّرٍ يُحدّدُ بولُسُ هويّته بأنّه يهوديٌّ وبأنّه جزءٌ من الشعب اليهوديّ.[2]فيهوديّتُه لا تعتمدُ على المدى الذيّ يتكيَّفُ فيه مع الأفكار اليهوديّة المُعاصِرة له، فهيّ ببساطة معطاة: فوفقاً لباركلي، "فإنَّ إرجاعَ بولُسَ في الإدراك المُتأخّر كيهوديّ "شرعي" سوف يفرضُ حكماً لاهوتيّاً على الواقع التاريخيّ"[3]. بولُسُ لا يعرّفُ بيهوديّةِ القرنِ الأوّل، بل إنَّ بولُسَ، بالإضافة إلى آخرين غيره، يُعرّفونَ يهوديّةِ القرنِ الأوّل.

من هنا نستطيعُ أن نفهمَ صوتَ بولُسَ كواحد ضمن كثيرين، في مسائلَ مثل إدخالِ الأمميّين، تَوقّعَ نهايةَ الزّمن، أو طبيعة الشرع. ومن المُحيّر بالنسبة ليّ هو أنّه على المنظور الراديكاليّ الجديد أن يعتقد أنَّ الاستدلال الضروريّ من النظر إلى بولُسَ كيهوديّ، هو أنّه لا يستطيعُ أن يُشهِرَ أيَّ نقدٍ صراحةً أو ضمناً إن لإسرائيل، أو للشرع، أو لليهوديّة.[4] وهل مؤيديّ المنظور الراديكاليّ الجديد يعتقدونَ أنَّ الأمر نفسَه يصحُّ على يوسيفوس، أو فيلون، على سبيل المثال. إذا كانَ بولُسُ يهوديّاً من القرن الأوّل والذيّ يتحدّثُ عن مُعضِلاتٍ من القرن الأوّل، لماذا نُنكِرُ عليه موضعاً في المعارك الفكريّة المعاصرة له؟ لماذا لا نقبلُ أنَّ بولُسَ

---

(1) J. D. G. Dunn ,*Jesus ,Paul and the Law :Studies in Mark and Galatians* (London 1990)، 196–198؛ انظر أيضاً مناقشة كامبل للمنظور الراديكاليّ الجديد: W.S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity* [London 2008], 26–29).

(2) مثلاً: روما ٩:٣؛ ١١:١؛ غلا ٢:١٥.

(3) J. M. G. Barclay ,"Paul among Diaspora Jews :Anomaly or Apostate ?,"JSNT 60(1995): 89–120,115–119.

(4) Johnson Hodge ,*If Sons ,Then Heirs*,9,11,153.

يحتلُّ موقعاً خاصّاً ضمنَ مدى المواقفِ اليهوديّةِ حِيال الأمميّين والشَّرع، موقعٌ ربما يكونُ قد خلَقَ حتى نوعاً من التوتُّر والاختلاف مع معاصريه.[١]

يُمكنُ لنا توضيحَ موقفِ بولُسَ الخاص بمثالٍ من غلاطية ٣. في عباراته حولَ الشرع في هذا المقطع، لا يقول بولُسُ أنَّ الشرع يلعب مختلفاً بالنسبة للأمميّين لأنَّ الأمميّين ليسوا يهوداً. هذا ما يعتقدُ المنظورَ الراديكاليّ ما كانَ عليه موقفُه، وذلك بالاعتماد على فرضيّة العهدَين. مع ذلك فبولُسُ لا يقولُ ذلك صراحةً، مع أنّنا نعرفُ آخرينَ قالوا ذلك. "فالمجلسُ في أورشليم"، على سبيل المثال، يُوصَفُ بأنّه وصلَ إلى القرارِ: "أرى ألّا يضيَّقَ على الذين يهتدونَ إلى الله من الوثنيّين. بل يكتبُ إليهم أن يتجنَّبوا نجاسةِ الأصنام والفحشاء والميتة والدّم" (أعمال ١٥:١٩ – ٢٠).[٢]وبعكس اليهود، فالأمميّون الذين يتوجَّهونَ إلى الله ليسوا بحاجة لأنَّ يتبنّوا الشرع برمّته. أنَّ المطلوبَ منهم بشكلٍ نوعيّ هو أن يعيشوا وفقَ الوصايا الأربعِ المذكورة، والتيّ لا تتضمّنُ الختانَ.

لا يجادلُ بولُسُ وفقَ خطوطٍ كهذه، بل عوضاً عن ذلك، في غلاطية ٣، يضعُ أسسَ دور الشّرع وفقَ حقيقةِ أنّه لم يكن إلاّ مُؤقّتاً وثانويّاً، قياساً للوعدِ لإبراهيمَ. وكما رأيْنا من قبلُ، فإنَّ جونسون هودج تُكافِحُ للتأكيد على أنَّ وقتيّةَ الشّرع تَنطبقُ فقط على الأمميّين لكن ليسَ على اليهود. وحتى لو سلَّمْنا جدلاً بصحَّة هذا، فذلك لا يجعلُ فكرةَ بولُسَ غيرَ إشكاليّةٍ أو غيرَ محطّ جدلٍ. وبغضّ النظرِ عمّا إذا كانَ علينا أن نفترضَ أنَّ الشرعَ كانَ مؤقتاً لليهود أيضاً، فبرهان بولُسَ بحدّ ذاته يبدو غير اعتياديّ وفق التأكيد اليهوديّ المتعلّق بشرع موسى. من الطبيعيّ أنّه كانَ ثمَّة تباين في الآراء حولَ ما هو مطلوب من الأمميّين المرتبطين باليهوديّة، وواقعة أنَّ بولُسَ لم يطلب منهم أن يُختَنوا أو يَتبعوا الشرع لم تكن حدثاً فريداً ربّما.[٣] مع

---

[١] منازلات ثقافيّة كهذه، بحد نفسها، سوف تكون ذات بنيان أكاديمي. ويمكننا المقارنة بين مواقف الكتّاب المختلفين، دون أن نفترض بالضرورة أنهم كانوا في حالة نقاش مباشر. مع ذلك، ففي حالة بولس، لدينا دليل واضح على أنّه كان منغمساً في آراء متشعبّة ويرد عليها أيضاً (مثلاً: غلاطية ٢:١١ – ٢١؛ ٥:١٢).

[٢] من جديد أقول، إنّه في سفر أعمال الرسل ١٥:٢٨ – ٢٩، الرسالة إلى الأمميّين هي "اجتناب ذبائح الأصنام والدم والميتة والفحشاء. فإذا احترستم منها تحسنون عملاً. عافاكم الله". ويبدو أنَّ فيلون إنّما يشير إلى مهتدين غير مختونين، مع أنَّ هذا المقطع محطّ كثير من الجدل (*QE* 2.2). من أجل الموقف المختلف حول كيف يمكن ربط الأمميّين باليهودية؛ انظر: S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (HCS 31; SMTFIJS; Berkeley 1999).

[٣] انظر الهامش السابق؛ وانظر أيضاً: T.L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 ce)* (Waco, Tex., 2007);M. D. Goodman

ذلك، فحججه الخاصة حولَ هذا العوز في المطالب لا يضعْ بولُسْ جانباً بعيداً عن كلّ ما هو موجودٌ من أراء، وقد يكونُ صعباً لكثيرين القبولَ بهكذا موقف[1]. إذن، وفي أشاركُ بملءِ القلب رأيَ المنظورِ الراديكاليّ الجديد الذيّ يرى أنَّ بولُس كانَ يهوديّاً، فأنا أعتقدُ أيضاً أنَّ المقصودَ من أفكاره وما كانَ يُشعرُ به حيالَها على أنّها نقدٌ للفكر والعرف اليهوديَّين المعاصرين له. ومن جديدٍ أضيفُ، أنّه تماماً كما نستطيعُ أن نعتبرَ أنَّ كتابات يوسفوس وفيلون تضمَّنت نقداً، فكذلك حرَّضَت على المعارضةِ أيضاً.

هذه المسألة نفسُها حولَ النقديّة المُتضمَّنة يمكنُ إشهارَها في وجه سمةٍ أكثر جوهريّة من سمات المنظور الراديكاليّ الجديد، وأقصدُ بذلك قضيّة إدخال الأمميّين. ويبدو أنَّ المنظور الراديكاليّ الجديد يفترضُ إدخالَ الأمميّين كما هو مُحدَّدٌ من قبل بولُسَ لا يُعتبَرُ تحدّياً لأيّة سمة في الهويّة اليهوديّة. وكما تؤكّدُ جونسون هودج، اليهودُ يبقون أبناءَ إبراهيم؛ أمّا الأمميّون فهم مُجرَّدُ إضافة إلى العائلة. وهذه بحدّ ذاتِها فرضيّةٌ صعبةٌ. فكيفَ يُمكنُ لإدخالِ أولئك الذين هم غرباءُ إثنيّاً ودينيّاً في النسبِ اليهوديّ ألّا يُنظَرَ إليه كتغيير؟

تعقيدٌ آخر يُضافُ إلى فكرةِ المنظورِ الراديكاليّ الجديد التي مفادُها أنَّ إدخالَ الأمميّين لا يُؤثّرُ باليهود، ويَتجلّى في الطريقة التيّ تحدَّثَ بها بولُسُ عن اليهود والأمميّين ما إن جُمعوا ذاتَ مرّة. وفي حين يُمكنُنا تحديدَ مواقفَ مختلفةٍ حيال أولئك اليهود الذين ارتبطوا باليهوديّة في العالم القديم، وما من مصدرٍ منها من تلك التيّ وصلت إلى أيدينا يُعلن، مثل بولُسَ، أنَّ الخِتانَ لا صلةَ له بالموضوع (١ كو٧:١٩؛ غلا ٥:٦؛٦:١٥) أو أنَّ الله لا يفرّقُ بينَ اليهوديّ واليونانيّ (روما ٢:١١؛ قارن: ٣:٢٩ – ٣٠؛ ١٠:١٢).[2] وبولُسُ على نحوٍ متكرّرٍ يقدّمُ مثلَ

.“Identity and Authority in Ancient Judaism ,”*Judaism 39*(1990): 192–201., من أجل أفكار معاصرة حول الشرع؛ انظر: *From Plight to Solution*, Thielman

[1] يطرح سيتزر بعض الأسئلة المتعلّقة بالمنظور الراديكاليّ الجديد. ففي ردّه على الفكرة القائلة إنَّ عبارات بولس المتعلّقة بالشرع كلّها يجب النظر إليها على أنها متعلّقة بالأمميّين وحدهم، وأن تلك العبارات إنما يُساء فهمها إذا هي تُقرأ كرأي لبولس حول قيمة الشرع بالنسبة لليهود، يقول: "أعترف ببعض الحيرة هنا. هل يتحدّث اليهود الملتزمون عن التوراة بنوع من المصطلحات للذين هم من داخل الدين، أي كهبة من الله تستمر طيلة الحياة، بينما يدينون التوراة بأسوأ التعابير لمن هم خارج الدين" (Setzer, “Does Paul Need to Be Saved?,” 294).

[2] بشأن الأفكار حول الموقف من المهتدين والمتعاطفين مع اليهوديّة؛ انظر: Cohen, *The Beginnings of Jewishness*.؛ انظر أيضاً: Donaldson, *Judaism and the Gentiles*; Goodman, “Identity and Authority.”

تلك العباراتِ التوكيديّة، التيّ تقوّضُ أسسَ فكرة المنظور الراديكاليّ الجديد بأنّ هنالكَ عهدَين متمايزَين.

الحُجّة التيّ يقدّمُها المنظورُ الراديكاليّ الجديد في الردّ على هذا، تقول إنَّ بولُسَ إنّما يدليّ بهذه الأقوال في رسائل موجَّهة إلى الأمميّين. أقوالٌ كهذه لا تتفوَّهَ بأدنى شيءٍ حولَ موقفِه حيالَ اليهود، لأنّها لا تخصُّ غيرَ الأمميّين. وبعكسِ جونسون هودج، أجدُ أنَّ المسألةَ المتعلّقة بجمهور بولُسَ لا علاقة لها بالأمر على الإطلاق.[1]وهذا ليسَ لأنيّ أفترضُ أنّه بإمكانِنا الاستنتاجَ استقرائيّاً من كلّ ما يقولُه للأمميّين وتطبيقه على اليهود. إنّما بالأحرى، فأنا أعتقدُ أنَّ ما يقولُه بولُسُ للأمميّين هو جزءٌ من مفهومه عمّا يعنيه أن تكونَ يهوديّاً. وإذا كانَ بولُسُ يُعارِضُ بين إبراهيم وموسى في الرسالة إلى أهل غلاطية، فإنّه يعني أنّه يستطيعُ تخيّلَ النظر إليهما كنقيضَين، بغضّ النظر عمّا إذا كانَ سيَفعلُ ذلك في ظلّ كلّ الظروف.

تبدو جونسون هودج مُحِقّة وهيّ تؤكّدُ أنَّ بولُسَ كانَ يحاولُ الاستنباطَ كيف يُمكنُ للأمميّين الاستقامة مع الله في زمن-النهاية القادم.[2]لكن هذا سؤال يهوديّ للغاية، وإجابةُ بولُسَ الخاصّة على هذا السؤال يخصُّ على نحوٍ مُباشر أفكاره حولَ الهويّة والشرع اليهوديّين. في حين تعتقدُ جونسون هودج أنّه من الحاسم أن نعرفَ لمن يقدّمَ بولُسُ حُجّجه، لماذا يهمُّنا بالفعل أنّها حُجَج بولُسَ، ومن ثمَّ تُساعدُنا في فهمِ موقفه.

كما أوضحتُ آنفاً، فبدلاً من الحديث عن عهدَين مُختلِفَين أو خطوطِ نسبٍ، كما يؤكّدُ المنظورُ الراديكاليّ الجديد، يقولُ بولُسُ على نحوٍ مُتكرّرٍ واقعياً أنَّ اليهوديّ واليونانيّ لهما الوضعيّةُ نفسُها أمام الله (مثلاً: روما ٢٩:٣ – ٣٠؛ ٩:٤ – ١٢؛ ١٢:١٠؛ غلا ٦:٥). وكما في غلاطية ٣، يقول بولُسُ إنَّ اليهوديَّ واليونانيَّ على حدّ سواء هما من نسلِ إبراهيم، على الأسس نفسِها. وإبراهيمُ يظهر على نحوٍ بارزٍ كشخصٍ هو سلفٌ في الكتابات المعاصرة لبولُسَ وبالنسبة لهؤلاء الكتّاب، كما هيّ الحالُ بالنسبة لبولُسَ، فالانتماءُ لإبراهيم، مهما كانَ تعريفُه، حُظيَ بقيمةٍ عالية. وفي مقالتها البحثيّة في هذا العمل، تُشيرُ فان دير لانس إلى سماتِ

---

[1] تقول جونسون هودج "ليس ثمّة مسألة أكثر أهميّة من أجل تحديد قراءة المرء لبولس أكثر من الجمهور. من كان يخاطب بولس في رسائله؟ لمن يقدّم حججه؟ " (Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 9).

[2] ليس لأنّ هذا هو المشكلة برمّتها، كما يدعي المنظور الراديكاليّ الجديد، بل لأن هذا هو نصف المشكلة المتعلّق ببولس. النصف الآخر، كيف يمكن لليهود أنّ يستقيموا مع الله، تُرك للآخرين، مع أنّه يخصّه بعمق (روما ١:٩ – ٣).

مختلفةٍ في تفسير بولُسَ لإبراهيم الذي يختلفُ بشكلٍ ملحوظٍ عن تلك التفسيرات التيّ قدّمَها معاصروه: ليسَ أبناءُ الجسد هم الذين يُعَدّون أبناءَ إبراهيم؛ بل أبناء الوعد؛ وإبراهيمُ ليسَ أمثولةً لحفظ التوراة، بل من أجل الانتماء إلى عشيرة إبراهيم، فالختانُ وإتباعُ الشرع ليسا ضروريَّين.

حينَ نُقارِنُ مع المراجع اليهوديّة المعاصرة له، فإنّ تفسيرَ بولُسَ لإبراهيم في غلاطية ٣ يحتاجُ من ثمَّ إلى إعادةِ قراءةٍ لقصص إبراهيم، وإعادة تقويمٍ لوضعيّة موسى. لذلك من غير المفاجئ أنَّ مقطعَ بولُسَ كانَ سياقيّ مقاومة، والتيّ هي على وجه الدقّة ما نراه في رسائله. ويبدو وكأنَّ بولُسَ انخرط في صراعاتٍ عديدةٍ، فلا يتردّدُ في ضرب معارضين عديدين.[1] وهذا الجانب الجدليّ بالنسبة لبولُسَ مُهمَل بنحوٍ خطير من قبل المنظور الراديكاليّ الجديد.

ختام

ما الذيّ يعنيه القولُ إنَّ بولُسَ يقدّمُ إبراهيم كسلفٍ كونيّ؟ وبأيّ معنى يمكنُ لرسالة بولُسَ أن تُدعَى كونيّة؟ إنّها ليسَت كونيّةً بمعنى أنَّ الفوارقَ بينَ اليهود والأمميّين كانت تُمّحَى عموماً. لا، فاليهودُ ما يزالونَ الشعب الذيّ انحدرَ من إبراهيم، الذيّ وهبَ له العهدَ والشريعة، والذيّ سيولَد المسيحُ من بين ظهرانيه. أمّا الأمميّون فما يزالونَ الخاطئين الذين رفضوا الله. مع ذلك، فعلاقةُ كلّ من اليهود والأمميّين مع الله إشكاليّة، وكلاهُما يحتاجُ لأن يستقيمَ مع الله. إنَّ لبَّ كونيّةِ بولُسَ يَكمنُ في اعتقادِه أنَّ الوصول إلى الله كونيّ الآن أي أنَّ الله دعا أناساً من اليهود والأمميّين على حدّ سواء، ليقبلوا أنّه عبر موت المسيح وقيامته، بدأ

[1] الأوضح هو ما جاء في رسالته إلى أهل غلاطية (مثلاً: ١:٩؛ ٢:٤ – ١٤) حيث يشتم أولئك الذين يعتقدون أنَّ الأمميّين بحاجة لأن يختتنوا (غلا ٥:١٢)، كما في فيلبيي (فيل ٣:٢). يمكن أيضاً أن نرى هذا في السيرة الذاتيّة الصغيرة لبولس، التي استشهدت جونسون هودج بجزئها الأوّل كمثال على الولاء الإثنيّ، والذي يقدّم فيه قائمة بأوراق الاعتماد اليهوديّة الخاصّة به، ومن ثم يعلن أنَّ هذه "نفايات" (التي لا تستخدمها جونسون هودج). أمثلة أخرى يمكن أن نجدها في كورنثوس الأولى، حيث يهاجم بولس المعايير الجنسيّة ضمن الجماعة بالقول إنّها أسوأ من تلك التي للأمم التي يضرب المثل بها لفسادها (١ كو ٥:١ – ٢). إنّ تهمته التي لا هوادة فيها لكل من اليهود والأمميّين في روما ١:٣ – ٢٠ هي مثال آخر. وفي مقالته الهامّة، "بولس بين يهود الشتات"، يلاحظ باركلي المشكلة التي واجهها بولس مع سلطات الكنيس، مثل الجلد المذكور في (٢ كو ١١:١٥) [النصّ يخطئ في المرجع، والأصح هو ١١:٢٤ – ٢٥ – مترجم]، وبشكل خاص لأنّه يستمر في ربط نفسه باليهود والكنيس، رغم محاولته إعادة تعريف التقليد بطريقة راديكالية (Barclay ,"Paul among Diaspora Jews," 89–120, 115–119).

عهدٌ جديدٌ. في هذا العهد الجديد، لا يعودُ الله يميّزُ بينَ اليهوديّ والأمميّ، أي، بقدر ما تتعلّقُ المسألة بأن يكونَ اليهودُ والأمميّون، وفق تعبير بولُسَ، "في المسيح". فهؤلاء الناس، أيَ اليهود والأمميّون، يُعَدّون الآن كأبناءِ لإبراهيم وكأبناءِ لله.

بالنسبة لبولُسَ، تحتلُّ أهميّة أساسيّة فكرةَ أنَّ هذه الاستدارة للأحداث، أي إدخال الأمميّين ضمنَ شعب الله على أساس من المسيح المصلوب والقائم من بين الأموات، كانت جزءاً من خطّة الله دائماً. فالله لم يبدّل تفكيره؛ لأنّه خطط على الدوام كيّ تحظى الأمم بالبركة، وأن يكون الشرع مؤقتاً فحسب، ومن أجل رفض جزءٍ من إسرائيل، وإن لوقتٍ قصيرٍ. مع ذلك، ليسَ ثمَّة تقليدٌ سابق والذي أعلنَ على وجهِ الدقّة هذه الصيغة الخاصّة من الإدخال الأخرويّ للأمميّين. لذلك يأتي بولُسُ بمقاطعَ مختلفةٍ من النصوص المقدّسة ومن ثمَّ يضعُها مع بعضها ويفسّرُها بغرض الحديث إلى الحاضر. وهذا ما نراه في غلاطية ٣. فبولُسُ يفسّرُ قصَّةَ بركة الله ووعدِه لإبراهيم والأمم، للإجابة على الوضع في غلاطية. وعن طريقِ القولِ إنَّ كلاً من اليهود والأمميّين هم أبناء إبراهيم عبر المسيح، يعيدُ بولُسُ تعريفَ تقليده المتعلّق بالنسب كي يحلَّ المشاكلَ التيّ عَصفَت بجمهورِه من أهل غلاطية.

يَنهمُك بولُسُ في إعادة تفسيرٍ صادقةٍ لتقليده الخاص، تتناسبُ مع ما يؤمِنُ به من أنّه خطّةُ الله لخلاص الناس جميعاً. مع ذلك وبسبب وجهة نظر بولُسَ المتميّزة، فربما أنَّ معاصريه اعتبروا نسختَه من التقليد استثناءً ما. وفي حين أنَّ إبراهيم بولُسَ هو إبراهيمٌ كونيٌّ، إلا أنّه ليسَ إبراهيم الجميع.

الانتماء إلى عائلة إبراهيم:

الالتجاء الجينولوجيّ لإبراهيم كخلفيّة محتملة لحجّة بولس الإبراهيميّة

بريجيت فان دير لانس

مقدّمة

إنّ التقبّل المحدود لبركة الأمم في إبراهيم (تك ١٢:٣؛ ١٨:١٨) في النصوص اليهوديّة القديمة، كما هو موضّح في هذا الكتاب، يوحي بأنّ استخدام بولس للمفهوم التوراتيّ في رسائله إلى أهل غلاطية وإلى روما إنّما يعتبر شيئاً مبتكراً في سياق يهوديّة الهيكل الثاني. ومع ذلك، فهذا لا يعني أنّ أسلوبه في استخدام شخص إبراهيم في النداء الجينولوجيّ كان غير مألوف بالكامل بالنسبة لجمهوره، المكونين في غلاطية من مسيحيّين كانوا من قبل وثنيّين، وفي روما من مسيحيّين يهود إثنيّين أو من كانوا في السابق وثنيّين على حدّ سواء. منذ فترة طويلة تقرّ بحثيّة العهد الجديد باحتماليّة أن يكون بولس إنّما يردّ على الحجج المتعلّقة ببنوّة إبراهيم التي أدخلت من قبل المبشّرين الآخرين الزائرين لغلاطية، والذين لم يتّفقوا مع رسالة بولس.

ومن أجل إلقاء الضوء على الخلفيّات المحتملة لحجج بولس الإبراهيميّة، سأناقش أولاً النداءات الجينولوجيّة التي تزعم بنوّة إبراهيم في النصوص اليهوديّة الأخرى. وبعض من هذه النداءات داعبت النداءَ الأوسع لإبراهيم كأبٍ لأممٍ كثيرة (§ ٢)، فيما استخدم بعضها الآخر مفهوم إبراهيم الأكثر حصريّة كسلفٍ لليهود. وسأشير إلى النصوص الموازية عند يوسيفوس التي أثيرت فيها مسألة القرابة مع إبراهيم أثارَ من خلال انتقاد موسى (§ ٣). هذا النوع من النداء الجينولوجيّ لإبراهيم إنّما يقدّم منظوراً جديداً للآراء التي ربّما يكون بولس قد جادل ضدّها في رسالته إلى أهل غلاطية. وأخيراً، سأقترح أنّ استخدام بولس لمفهوم مباركة الأمم هو جزء من النقاش حول الوعود التي قُطِعت لإبراهيم في سفر التكوين وهويّة نسل إبراهيم (§ ٤).

إبراهيم كأب لأمم عديدة

كما تُظهر المساهمات في هذا العمل، كان باستطاعة الكتّاب اليهود النداء إلى جوانب مختلفة من شخصيّة إبراهيم، مثل صفاته كعالم الفلك، قائد، فيلسوف أو حكيم. وبالنسبة

لهذه المساهمة، فإنّ ما يهمّنا هو دور إبراهيم كسلف، سواء لليهود أو للأمم الأخرى. والإشارات إلى الوعد التوراتيّ بإكثار نسل إبراهيم (تك ١٣:١٤ – ١٧؛ ١٥:٥؛ ٢٢:١٧) إنّما يستشهد بها بانتظام. مع ذلك، فإنّ سفر التكوين لا يحدّد دائماً هويّة أبناء إبراهيم، البذور (σπέρμα) التي وعد بها إبراهيم. وفي تقليدٍ يهوديّ متأخّر، عادة ما تحدّد هويّة هذه البذور بأنّها أمّة اليهود وتعرب عن وضعيتهم المختارة. فنسل إبراهيم متميّز عن الأمم الأخرى: "لأنّك اخترت نسل إبراهيم قبل جميع الأمم الأخرى" (*Pss. Sol.* 9:9).

في الوقت نفسه، فالنصوص اليهوديّة تُبرهن عن معرفة بالتقليد التوراتيّ القائل إنّ إبراهيم لم يكن فقط أباً للعديد من المنحدرين من صلبه، بل أيضاً للكثير من الأمم (تكوين ١٧:٤ – ٦). وفي "مديح الآباء"، يشيد بن سيراخ بإبراهيم على أنّه "أباً عظيماً لأمم كثيرة" (سيراخ ٤٤:١٩؛ راجع *سفر اليوبيل* ١٥:٦ – ٨). يعتمد يوسيفوس على امتداد أكثر اتّساعاً لإبراهيم بوصفه أباً لأمم كثيرة أيضاً. فأولاً، يقدّم إسماعيل الابن البكر لإبراهيم كسلف للعرب، عازياً صفات هذا الشعب في أيام يوسيفوس إلى النسب من إبراهيم (*عاديات يوسيفوس*١. ٢١٤، ٢٢١؛ ٢. ٢٣). ثانياً، يصف يوسيفوس كيف استعمر نسل إبراهيم من قطّورة أجزاء من شبه الجزيرة العربيّة وأفريقيا، وخلق من ثمّ اتّصالاً بين هذه الدول وإبراهيم (*عاديات يوسيفوس* ١. ٢٣٩). ومنوهاً بأقليمنضدس ملخس كدليل، فهو يزور أيضاً علاقة زوجيّة بين ابنة أحد هؤلاء الإبراهيميّين والبطل اليونانيّ هرقل (*عاديات يوسيفوس* ١. ٢٤١). في هذه النصوص، إبراهيم، كسلف لشعوب مختلفة، له استجداء يتجاوز أمّة اليهود. مثال آخر على التقارب الجينولوجيّ بين إبراهيم والأمم غير اليهوديّة هو التقليد القائل إنّ كلاً من اليهود والإسبرطيّين ينتمون لـ γένος إبراهيم (سفر المكابيين الأول ١٢:٢١؛ *عاديات يوسيفوس* ١٢. ٢٢٥ – ٢٢٨؛ انظر بريمر في هذا المجلّد) .وهكذا، ربّما أنّ الاستجداء الجينولوجي لإبراهيم وضع من أجل تفسير علاقة مع *إثنيات*ethnos أخرى والمساهمة في شهرة إبراهيم وشهرة اليهود. ويبدو أنّ بولس، أيضاً، يقيم مزاعمه على انحدار الأمم من إبراهيم على نصّ التّكوين ١٧:٤ – ٦. وعندما يقول بولس إنّ إبراهيم هو أب لجميع المؤمنين (روما ٤:١١ – ١٨؛ انظر كذلك (§ ٤ أدناه)، فهو يأخذ من تقليد قائم حول إبراهيم كأبٍ لأمم كثيرة، والذي كان يمكن أيضاً لليهود المعاصرين له استخدامه.

نمطٌ آخر أكثر انتشاراً من الاستجداء الجينولوجيّ لإبراهيم يستند على تقليد إبراهيم كسلف لليهود. في السياق التأريخيّ، تؤكّد هذه الاستجداءات على تاريخ طويل مشترك *للإثنوس* *ethnos* اليهوديّ وعلى وحدته. وهذا واضح بشكل خاص في تاريخ يوسيفوس المتعلّق باليهود. وضمن قائمة الأمم، فإبراهيم هو من جاء منه العبرانيّون (*عاديات يوسيفوس* ١. ١٢٢ – ١٥٣). وعندما يعلن يوسيفوس أنّه سيناقش مسألة العبرانيّين، يبدأ مع جينولوجيا إبراهيم، لأنّه هو نقطة الانطلاق الفعلية لـ γένος العبرية (*عاديات يوسيفوس* ١. ١٤٨ – ١٤٩).

إنّ الزعم اليهوديّ بالانحدار من إبراهيم يفيد أيضاً في التعبير عن الاصطفاء القوميّ والعلاقة مع الله (*مزامير سليمان* ٩:٩؛ ١٨:٣؛ سفر المكابيّين الثالث ٦:٣). في هذه النصوص، يشخّص نسل إبراهيم بأنّ إسرائيل، وبالتالي خلق جينولوجيا لإبراهيم تبدو أكثر حصرية الأنساب أكثر حصرية إبراهيم (*مزامير سليمان* ٩:٩؛ ١٨:٣؛ *تنحوما ليفي* ١٥:٨). أحد أكثر تلك الاستجداءات الجينولوجيّة لإبراهيم تفصيليّة يمكن العثور عليها في سفر المكابيّين الرابع. فالشهداء وأمهاتم يشخّصون مراراً وتكراراً كأبناء إبراهيم. وطاعة إبراهيم لله تستخدم كأمثولة للأمّة برمتها، وهو يقدّم دليله هنا على الاستعداد للتضحية بابنه (١٩:٧؛ ١٦:٢٠، ٢٥). الشّهداء مؤهّلون كأبناء إبراهيم بالاعتماد على طاعتهم (٢١:٩؛ ١٤:٢٠؛ ١٧:٦؛ ١٨:٢٠، ٢٣). وعلى نحو محدّد أكثر، فإنّ طاعة الشهيد للشريعة الإلهيّة هو ما يشكل ارتباطاً جينولوجيّاً مع إبراهيم. والإسرائيليّون الآخرون يمكن وصفهم بأنّهم من نسل إبراهيم عندما يطيعون الشريعة. وهذا يقال بأقوى ما يمكن في عظةٍ للجمهور في سفر المكابيّين الرابع ١٨:١: " يا بني إسرائيل، يا نسل بذرة إبراهيم، أطيعوا هذه الشريعة". وعلى ما يبدو، فإنّ حفظ الشريعة هو الشرط الأساسي لأنّ يعتبر المرء من نسل إبراهيم τῶν Αβραμιαίων (σπερμάτων. وكأبناء لإبراهيم، ويجب أن يكونوا مستعدّين للموت من أجل الشريعة (٦:١٧ – ٢٢). على الرغم من شريعة الربّ هذه لا توصف صراحة كشريعة موسويّة، من الواضح أنّه ينبغي أن ينظر إليها في سياق الوحيّ الإلهيّ لموسى (١٦:٥، ١٨، ٢٥؛ ٢١:٦؛ ١٥:٩؛ ١١:٥، ٢٧؛ ١٣:٢٢).

إنّ الرّباط المقام في سفر المكابيّين الرابع بين إبراهيم والشريعة الموسويّة يرتبط بعنصر مهمّ آخر من التلقّي اليهوديّ لإبراهيم، أي تصويره كيهوديّ مثاليّ في حفظ التوراة. وعلى الرغم من أنّ شريعة جبل سيناء لم تكن قد أعطيت أثناءها، فتقاليد الهيكل الثاني اليهوديّة تفترض أنّ إبراهيم حفظ جميع الوصايا الموسويّة (سيراخ ٤٤:٢٠؛ *سفر اليوبيل* ٦:١٩، ٢٢؛ ١٢:٢٧؛ *باروخ الثاني* ٥٧:١، ٢؛ CD ٣:٢). وكون إبراهيم حفظ الشريعة الموسويّة، فعلى بذرته أن تفعل الشيء نفسه.

إنّ أهمّية مراعاة الشريعة من أجل المزاعم بقرابة جينولوجيّة مع إبراهيم موجودة أيضاً في وصف يوسيفوس للتمرّد على موسى، كما ورد في سفر يشوع. فعندما أشاد سبطا رأوبين وجاد ونصّف سبط منسى مذبحاً عبر نهر الأردن، اتّهمهم جماعة عبر الأردن بالتمرّد (νεωτερισμός) والتعدّي على عادات الأسلاف التي أنشأها موسى (ἧς παρατροπῆς τῶν παραίων ἐθῶν؛ *عاديات يوسيفوس* ٥. ١٠١؛ راجع: يشوع ٢٢:٩ – ٣٤). إنّ القرابة (συγγένεια) تلعب دورا مهّماً في هذه الرواية: إنّ جماعة ما وراء نهر الأردن Transjordanians اعتبروا الأفعال ضدّ سكان الضفّة الغربية Cisjordanians مسوّغة، على الرّغم من συγγένεια- هم، لكن، وبسبب قرابتهم، أرسلوا في البداية وفداً بدلاً من اتّخاذ إجراءات عنيفة على الفور (٥. ١٠٢. ١٠٥). هو من المهمّ أن نلاحظ أنّ συγγένεια تُعرف عبر الالتزام بالشرائع المشتركة. والمذابح تفهم كتعدّ على الشرائع التي منحها الله (٥. ١٠٧). وفي وقت لاحق، نصّح فنحاس سكان عبر الأردن Transjordanians أن يبقوا متذكّرين لشرائع الأجداد وهدّدهم بأنّه سيقوم بعمل لحساب الشرائع (٥. ١٠٨). وفكرة أنّ الاعتداء على الشرائع ينطوي على خروج من القرابة مقترحة أيضاً من قبل دفاع سكّان الضفّة الغربية Cisjordanian ، الذين يسيرون إلى أنّهم" لن يحيدوا عن أواصر القربى (συγγένεια) معهم"(٥. ١١١). وكانوا يدركون جيّداً المتطلّبات الموسويّة حول الأضاحي فاتّفقوا على أنّ من ثاروا عليهم يجب أن يقتلوا (٥. ١١٣). في هذه المرحلة، يصف يوسيفوس العلاقة الجينولوجيّة بلغة الانتماء إلى γένος إبراهيم:

لأنّه بسببها [الانتهاكات] فإنّ كلّ أولئك الذين ينتمون إلى أرومة إبراهيم (όντες πάντες όσοι τού Αραμιαίων γένους) والذين يتبنّون وسائل ثوريّة، خلافا للأعراف المعتادة، سوف يتمّ محوهم.

(*عاديات يوسيفوس* ٥. ١١٣).

بعبارة أخرى، الانتماء إلى γένος إبراهيم متميّز ومشروط بحفظ الشّريعة الموسويّة. وأولئك الذين يخالفون الشّريعة يجب أن يعاقَبوا بالإعدام. بل يمكن القول إنّ التعدّي على الشريعة الموسويّة يمحو الـ للمرء أن يقول حتّى أن تجاوز للقانون الفسيفساء تمحو συγγένεια؟ اشتبه فنحاس بأنّ جماعة عبر الأردنTransjordanians تخلّوا عن الله و"مضوا إلى شرور الكنعانيّين" (٥, ١٠٧). إذا كانوا بالفعل قد تجاوزوا الشريعة، فسوف يقضى عليهم ويُعتبَرون أنّهم لا يختلفون عن الكنعانيّين (٥, ١٠٨). وهكذا، يظهر أن الـ συγγένεια تلغى إذا لم تعد تراعى الشرائع. فحين يتمّ التخلّي عن الشرائع، لا يعود المرء يُعتبر جزءاً من الإثنوس ethnos اليهوديّ، ولا جزءاً من γένος إبراهيم.

إنّ فكرةَ أنّ حفظ الشريعة الموسويّة مطلوب من أجل أن يكونَ المرءُ جزءاً من شعب إبراهيم ترِدُ أيضاً في قصّة التمرّد ضدّ موسى كما رواها يوسيفوس. فعندما تمرّدت إسرائيل على موسى في الصحراء (عدد ١٤:١ – ٤)، زعموا أنّهم لا يتمتّعون بعلاقة خاصّة مع الله لأجل موسى، بل إنّ الله " يعتني بأمّته عموماً بسبب أسلافها"(διά τούς προγόνους؛ *عاديات يوسيفوس* ٤. ٢). كان باستطاعتهم القيام بذلك دون موسى، لأنّهم جميعاً ينتمون إلى أرومة إبراهيم(ἁπάντων έκ τής Αβραμιαου γένεᾶς ὄντων). وهكذا حاول المتمرّدون تجاوز موسى بالذهاب مباشرة إلى إبراهيم. وفي رواية يوسيفوس، هذا مدان من الله بقوة: فأولئك الذين ينتمون إلى γένος إبراهيم بحاجة إلى طاعة موسى وصايا موسى. في حين أنّه لا يمكننا أخذ هذه الأمثلة ببساطة خارج موقعها السردي، فإقحام إبراهيم هو بالتأكيد أمرٌ مهمّ، نظراً لغيابه في القصّة التوراتيّة.

بولس، إبراهيم، وموسى

إنّ الترابطيّة بين إبراهيم وموسى هي بالضبط ما يقوّض أسسه بولس. وفي رسالتيه أهل غلاطية وروما، يعيد تحديد بنوّة إبراهيم بطريقتين. أولاً، يقول بولس إنّ القرابة المادّية

(κατά σάρκα) غير ذات صلةٍ بالموضوع. وأولئك الذين هم ورثة وعد إبراهيم هم نسله (روما ٩:٧ – ٨؛ غلاطية ٣:١٩، ٢٩؛ ٤:٢١ – ٣١). وتماماً كما افترض الفهم اليهوديّ الآخر أنّه وحده خطّ النسب إبراهيم- إسحَق- يعقوب مؤهّل للنسب على النحو الصحيح، يجعل بولس أيضاً من خطّ إبراهيم- إسحَق مسألة محسومة: "بإسحَق يكون لك نسل" (روما ٩:٧). مع ذلك، يعيد بولس تحديد خصائص انتساب إسحَق لإبراهيم: ليس أولاد الجسد، أي الخطّ الجينولوجي- الإثني، "بل أولاد الوعد الذين يحسبون نسله" (روما ٩:٨؛ غلاطية ٤:٢٨).

أمّا الطريقة الثانية التي يعيد فيها بولس تحديد بنوّة إبراهيم فتتجسّد عبر الزعم بأنّ حفظ الشريعة والختان ليس شرطاً ضرورياً للانتماء لعائلة إبراهيم (روما ٤:١٣– ٢٥؛ غلاطية ٣:١٠– ٢٩). وكما ذكر أعلاه، فتيارات أخرى من الفكر اليهوديّ أقامت اتّصالاً بين إبراهيم وموسى. بل كان ممكناً وضع موسى في نوع من الاستمراريّة المباشرة للخطّ القادم من إبراهيم- إسحَق- يعقوب (*عاديات يوسيفوس* ٢, ٢٢٩) وفي الوقت نفسه، كان ينظر إلى إبراهيم كملتزمٍ مثاليّ بالتوراة. في القسم السابق أشرت إلى الاستجداءات الجينولوجيّة لإبراهيم عند يوسيفوس التي فيها الصّلة الوثيقة بين إبراهيم والشريعة واضحة بشكل خاص. علاوة على ذلك، ففي روايات التمرّد هذه تمّ الاستجداء بإبراهيم ردّاً في الواقع على الاعتداءات على الشريعة الموسويّة: اليهود الذين لم يطيعوا الشريعة وانشقّوا عن موسى كان يُعتقَد أنّهم تخلّوا عن الσυγγένεία الخاصّة بهم مع إبراهيم (113.5). في هذه المرحلة على وجه التحديد، يدكّ بولس إسفيناً بين إبراهيم والالتزام بالشريعة، مشيراً إلى أنّ أولئك الذين يشاركوننا إيمان إبراهيم هم ذرّيته، وليس فقط أولئك الذين يلتزمون بالشريعة (ουτοι υιοι εισιν αβρααμ غلاطية ٣:٧). ويمكن لنا أن نتصوّرَ أنّ خصومه من الغلاطيّين وجّهوا ضدّ بولس والجماعة التي وضع أسسها تهمةً تشبه الادّعاء ضدّ جماعة عبر الأردن الذي ساقه يوسيفوس والذي كان مضمونه أنّهم لا يراعون الشريعة الموسوية ومن ثمّ فلم يكونوا يعتبرون أبناء إبراهيم. وعلى الرغم من أنّ كلاً من يوسيفوس وسفر المكابيّين الرابع يرجعان تاريخيّاً إلى ما بعد بولس، فإنّ وجود هذه النصوص يجعل من المرجّح التي وضع بولس لإبراهيم مقابل موسى في عملية تهدف إلى بناء استجداء جينولوجي لم يكن أمراً غير مؤلف أبداً من الجمهور اليهوديّ.

لدعم هذه النقطة، يستند بولس على العديد من التقاليد التوراتيّة المتعلّقة إبراهيم. أولاً، " آمن إبراهيم بالله، فحسب ذلك له برّاً" (غلا ٣:٦؛ راجع تك ١٥:٦). في تفسيرات يهوديّة أخرى لتك ١٥:٦، ربّما قدّمها المعارضون لبولس، ربط إيمان إبراهيم مع الإيمان الذي أظهره إبراهيم عندما امتحنه الله من خلال المطالبة بأن يقدّم ابنه ذبيحة (تك ٢٢:١؛ سفر المكابيين الأول ٢:٥٢؛ بن سيراخ ٤٤:١٩– ٢١؛ سفر اليوبيل ١٥:١– ١٨). إنّ البرّ بمعنى البقاء كان قد تمّ تأسيسه على حفظ الشريعة. ووفقاً لبولس، لا يقوم هذا البرّ على مراعاة الشريعة بل على الإيمان (غلا ٣:٧، ١١ – ١٤). ومن أجل توضيح وجهة نظره من أنّ هذا الإيمان مفتوح ليس فقط لليهود بل أيضا لغير اليهود، يقدّم بولس حجّته الكتابيّة الثانية وتعتمد على الفكرة التوراتيّة حول مباركة الأمم في إبراهيم والمزج بين ٣:٣ و ١٨:١٨.

ورأى الكتاب من قبل أنّ الله سيبرّر الوثنيّين بالإيمان، فبشّر إبراهيم.قال له:" تبارك فيك جميع الأمم". لذلك، فالمباركون مع إبراهيم المؤمن إنّما هم أهل الإيمان" (غلا ٣:٨– ٩).

بعد المسيح، صارت بركة إبراهيم متاحة بمعزل عن قيود الإثنوس اليهوديّ، المحروس بالشريعة (غلا ٣:١٤). ومفهوم بمباركة الأمم في إبراهيم (تك ١٢:٣؛ ١٨:١٨) يدعم فهم بولس الكونيّ لنصّ التّكوين ١٥:٦ في وجه فهم خصومه المحدّد بالعرق، فاصلاً من ثمّ الإثنوس اليهوديّ عن الأمم الأخرى بالشريعة. وبهذه الطريقة، يقدّم تك ١٢:٣/١٨:١٨ كدعم كتابي لادّعائه بأنّ بنوّة إبراهيم لا تعتمد على مراعاة الشريعة الموسويّة.

ولأنّ هذه المساهمة تستوضح خلفيّة حجج بولس الإبراهيميّة، من المثير للاهتمام أن نتساءل عمّا إذا كان بولس وصل من تلقاء نفسه إلى الموضوعة التوراتيّة المتعلّقة ببركة الأمم. ومنذ ذلك الحين، كما لاحظنا أعلاه في كلّ هذا العمل، نادراً جدّاً ما يشار في النصوص اليهوديّة الأخرى إلى بركة الأمم في إبراهيم (تك ١٢:٣/١٨:١٨)، وهذه احتماليّة لا بأس بها. ووعد الله بالبركة بالنسبة للأمم يتكرّر عدّة مرّات ضمن سفر التكوين في صيغتين. ففي تك ١٢:٣ و١٨:١٨، تتبارك الأمم أو الأسر في إبراهيم (تك ١٢:٣؛ السبعينيّة: σ ν ؟؟ "فيكم"، الجنرال -- :-- السبعينيّة: ν α τ23 "به"). لكن في إشارات أخرى، تتبارك الأمم في بذرة نسل إبراهيم (تك ٢٢:١٨؛ السبعينية (إسحَق):؟؟؟ υ σ ρματ σπ τ23 ν، تك ٢٨:١٤ السبعينية (يعقوب): "فيك وفي نسلك"). في حين أنه ربّما يكون لتك ١٢:٣ و

١٨:١٨ ضمنيّاً طابع عالميّ مباشر، فالنسخة الثانية من البركة تربط مصير الأمم ببذرة إبراهيم، التي تحدّد عادة على أنّها أمّة اليهود.

يشار إلى هذه النسخة بوساطة- سليل على نحو أكثر تواتر في تقاليد جاءت بعد التكوين تك ١٢:٣/١٨:١٨، ولكن من الصعب تحديد إذا كانت مهمّة حقّاً. مع ذلك، فالاستخدامات المختلفة التي توضع فيها هذه النصوص جديرة بالملاحظة. ومؤلّف سفر *اليوبيل* لا يدخل نصّ التّكوين ١٢:٣ في سجلّه للوعود الإلهيّة (*يوبيل* ١٢:٢٣)، لكنّه عندما يشيرُ لنسخٍ أخرى (تك ٢٢:١٨ في *يوبيل* ١٨:١٦؛ تك ٢٦:٤ في *يوبيل* ٢٤:١١)، يوسّع المؤلّف من الرواية التوراتيّة ويؤكّد أنّ بركة الأمم تعتمد على طاعة وصايا الربّ من قبل بني إسرائيل إبراهيم (٢٠:٢ – ١٠). يظهر فيلون أيضاً معالجة مختلفة لنصّ التّكوين ١٢:٣ في مطلع مقالته حول بداية نصّ التكوين ١٢، *De migration Abrahami*. وفي شرحه، يشير إلى التأثير الإيجابي للرجل الصالح على المجتمع الذي يعيش فيه (*Migr.* ١١٨. ١٢٢). ويقدّم فيلون التفسير ذاته لنصّ التكوين ٢٨:١٤، لكنّه يضيف أنّ وجود الأمّة اليهوديّة له تأثير مفيد مماثل على العالم (*Somn*، ٣ ,١، ١٧٧ – ١٧٨؛ قارن نصّ *Her* ٨ في إشارة إلى تك ٢٦:٤). بن سيراخ، وهنا نقدّم المثال الثالث، يشير إلى بركة التكوين ٢٢:١٨ "ويتبارك بنسلك جمع أمم الأرض" (ἐνευλογηθήσοναι ἔθνη ἐν σπέρματί σου αὐτῦ)، وعن طريق تغيير نظام الوعود التوراتيّ، يؤسّس البركة على طاعة إبراهيم قبل الشريعة والعهد (بن سيراخ ٤٤:٢١). وأخيراً، فإنّه من اللافت أيضاً أنّ لوقا يشير إلى نسخةٍ للبركة من خلال النسب (تك ٢٢:١٨)، في سفر أعمال الرسل ٣:٢٥. في السياق الأدبيّ لسفر الأعمال ٣، يؤكّد بطرس أمام جمهور من اليهود أنّ يسوع كان قد أعلنَ مقدمَه أنبياء اليهود وأنّه أرسل من قبل إله إبراهيم وإسحق ويعقوب للتحدّث إلى اليهود أولا (٣:١٣- ٢٦). إنّ الإشارة إلى بركة الأمم ليست بهدف التركيز على الأمم، بل تستخدم للتأكيد على أهمّية البذرة. وخلاصة القول، إنّه عندما يشار إلى بركة الأمم،" يتمّ تفسيرها بالإشارة إلى أهمّية إسرائيل كوسيط مباركة من خلال احتلالها للعالم كلّه، والتأثير الإيجابيّ الذي تحصل عليه مجتمعات الأمم من خلال وجود الصالحين في وسطها".

لا يزال من الممكن جدّاً أن يكون بولس قد قدّم نصّ تك ١٢:٣/١٨:١٨ مبادرة ذاتيّة منه. خيار آخر لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار ألا وهو أنّه كان يردُّ على الاستخدام اليهوديّ العام للنسخة الأخرى المتعلّقة بالنّعمة في نسل إبراهيم (تك ٢٢:١٨؛ ٢٦:٤؛ ٢٨:١٤).

ولأنّه على وجه الدقّة كانت هذه الصيغة لبركة الأمم قد تمّ التوصّل إليها في النقاشات اليهوديّة حول المنحدرين من إبراهيم، فقد توسّع بولس في هويّة المتفيّدين من الوعود التوراتيّة، أي بذرة إبراهيم:

فمواعد الله قد وُجّهت إلى إبراهيم" وإلى نسله"(τω σπερματι αυτου)، ولم يقل:" وإلى أنساله"(και τοις σπερμασιν)، كما لو كان الكلام على كثيرين، بل هناك نسل واحد،"و إلى نسلك"، أي المسيح. (غلا ٣:١٦)

يحتاج بولس لإعادة تفسير المعنى الجمعي العام لمصطلح σπερμα، لأنّه أعتبر أنّه يشير إلى نسل إبراهيم من اليهود وحدهم، في بركة الأمم من خلال نسل إبراهيم أيضاً. و "الوعود" في غلاطية ٣:١٦ تعتبر عادة إشارة إلى وعود مختلفة بالأرض في سفر التّكوين (تك ١٣:١٥، ١٧؛ ١٥:١٨؛ ١٧:٨؛ ٢٢:٧؛ ٢٨:٤). أودّ أن أقترح أنّ هذه الوعود إنّما تُشير بشكل أكثر تحديداً إلى نسخة توسط- السّلف في بركة الأمم (تك ٢٢:١٨؛ ٢٦:٤؛ ٢٨:١٤)، وهو ما يجعل منظومة الحجج من غلاطية ٣:٨ – ٩ متواصلة. ويمكن لنا أن نتصوّر أنّ معارضي بولس في غلاطية استخدموا هذه النسخة من النعمة للقول إنّ مباركة الغلاطيين من الأمم بوساطة *إثنوس* يهوديّة، والتي كان انضمامهم لها سيكون من خلال مراعاة الشريعة برمتها. وهذا يعني أنّ حقيقة *استخدام* بولس لتقليد بركة الأمم ليس بالمبتكر تماماً، على الرغم من فهمه لأنّه يمكن أن يكون كذلك.

حتى الآن، لم يعتمد بولس صراحة على تقليد إبراهيم كأبٍ لأممٍ كثيرة، والذي تمت مناقشته في القسم الثاني من هذا البحث. وحجّة بولس الثالثة التوراتيّة لإضفاء الطابع العالميّ على أهمّية إبراهيم في تك ١٧:٥، تعتمد على الإمكانيّة الشموليّة لإبراهيم كأبٍ لأممٍ كثيرة. وبولس لا يستخدم هذه الحجّة في غلاطية، بل فقط في رسالته إلى أهل رومية (٤:١٦ – ١٨). في هذه الرسالة، يستخدم بولس تك ١٥:٦ للقول بأنّ إبراهيم هو أبٌ لجميع الذين يشاركون الأبَ إيمانه، والذي أبداه قبل ختانه (روما ٤:٣ – ١٢). ثانياً، في رسالة روما ٤:١٦ – ١٨، يستخدم بولس تقاليد" أبٍ لأمم عديدة" (تك ١٧:٥ في ٤:١٧؛ كثرة الذرية تك ١٥:٥ في ٤:١٨)، والتي تفسّر على أنّها إشارة إلى العديد من الأمم وليس إلى اليهود حصراً. وباستخدام صريح لتقليد "أبٍ لأممٍ كثيرة"، يستطيع بولس التمسّك المعنى الجمعيّ

العام لمصطلح σπερμα ليوضّح نقطته المركزيّة من أنّ إبراهيم هو أب لجميع الذين يؤمنون (رومية ٤: ١١، ١٦).

خاتمة

في تعليقه على غلاطية، أشار دن Dunn إلى أنّه من غير المعروف لماذا كانت بنوّة إبراهيم والحصّة في وعوده وميراثه على المحكّ بالنسبة لمعارضي بولس في غلاطية. ويمكن للناشدات الجينولوجيّة الأخرى لإبراهيم التي تمّت مناقشتها هنا أن توفّر لنا بعض المؤشّرات. ومن خلال تحدّي ضرورة التشريع الموسويّ، ثارَ بولس على فهم النسب الإبراهيميّ الذي جعله قائماً على حفظ الشريعة. على هذه الخلفيّة، من الممكن أنّ معارضي بولس اتّهموه بتقويض أسس الانتماء إلى γένος إبراهيم. ويمكن العثور على موازيات لهذه التّهمة في نصوص يوسيفوس المناقشة في القسم الثالث. وبعد هذا التحليل، اتّهم كلّ من بولس وسكان عبر الأردن Transjordanians بخلق تمييز بين إبراهيم وموسى، ومن ثمّ تعريض نسب إبراهيم للخطر، الذي كان يعتبر أنّه يقوم جزئياً على الالتزام بالشريعة. إنّ تمييز بولس بين إبراهيم وموسى المرتكز حول الالتزام بالشريعة قد لا يبدو غير مألوفٍ لمعاصريه بالكامل، بسبب التشابهات في صيغة الاتّهامات في *عاديات* يوسيفوس *اليهوديّة Antiquitates judaicae*. مع ذلك، فالاستخدام الذي يوضع فيه هذا التمييز، يبدو أنّه لا سابق له. وفي حين أنّ جماعة عبر الأردن Transjordanians، في رواية يوسيفوس، يؤكّدون على نسبهم الإبراهيميّ بإظهار ولائهم للشريعة، يؤكّد بولس على تهمة الفصل بين إبراهيم وموسى وينفي أن يكون الالتزام بالشريعة ضروريّ لانتمائه لآل إبراهيم.

طريقة أخرى والتي فيها يمكن أن توضع حجج بولس الإبراهيميّة في سياق المناقشات الحالية هي من خلال التمعّن في حججه من النصوص المقدّسة. وفي رسالته إلى أهل رومية، اعتمد بولس على تقليد مألوف حول إبراهيم كأبٍ لأممٍ كثيرة. ويستخدم يوسيفوس ومؤلّف سفر المكابيّين الثاني أيضا هذا التقليد لتوسيع الاستجداء إلى إبراهيم ليتجاوز اليهود. إضافة إلى ذلك، كنت قد اقترحت إمكانيّة أن يكون بولس استخدم بركة الأمم بإيحاء استخدامات يهوديّة أخرى لهذا التقليد، والذي يعتبر أنّ بذرة إبراهيم كانت الوساطة في إيصال البركة. وبوضع البركة المباشرة في إبراهيم من نصّ التكوين ١٢: ٣/١٨: ١٨ في الواجهة، يوسّع بولس إمكانات إبراهيم العالميّة القائمة.

هاجرُ وفكرةُ العهد عندَ بولس

ألبرت ل.آ. هوغترب

مقدَمة

تُقدّمُ "الاستعارةُ المجازيّة المتعلّقة بهاجرَ وسارةَ" في رسالة بولسَ إلى أهل غلاطية (غلا ٤: ٢١– ٣١) دفاعيّةً واضحةً ضدَّ الطّريقة التي فَهِمَ فيها العهدَ في الشّريعةِ المُبشّرونَ المنافسون في غلاطية. الاستعارةُ المجازيّة هي حولَ هاتَين المرأتَين من الكتاب المقدّس اللتين تُؤخذان على أنّهما تَرمزان للعهدَين، أي العهد المُرتبِط بالعبوديّة والعهد المُرتبِط بالحرّية. وفي سياقِ تفسيرِ بولسَ، فجبلُ سيناء، الذي يُعتبَرُ تقليديّاً المكان الذي أُنزِلت فيه الشريعة على موسى، يَتداخلُ مع العهد الذي "يلد العبوديّة" (غلا ٤: ٢٤)[١]. وهذا المقال يُركّز على فكرة بولسَ بأنّ هاجرَ تُجسّدُ عهداً في العبوديّة، ثمّ يَمضي في التساؤل حول أهمّية هذا البُعد في استعارة بولسَ المجازيّة لحُجة الرّسول وفكرة العهد.

إنّ مَسألةَ أيّ جزءٍ من الاستعارة المجازيّة يلعبُ دوراً في حُجّة بولس في غلاطية كانت محطّ بعض الجدل. فقد تعامل بعض المُفسّرين[٢] مع غلاطية ٤: ٢١– ٣١ على أنّها جزءٌ "تكميليّ" في حُججِ بولسَ، في حين اعتبرَها آخرون[٣] جزءاً أساسيّاً، نهائيّاً. مع ذلك تؤكّدُ دراسةٌ أجراها باريت أنَّ غلا ٤: ٢١– ٤١ هي بالفعل ردّةُ فعل من قبل بولسَ على الحُجج من النّصوص المقدّسة لخصومه التّبشيريّين الذين يُصرُّون على طريقة حياةٍ يهوديّةٍ لمن يَعتنقُ المسيحيّة من الأمّمين.[٤] وإذا كان هذا التحليلُ صحيحاً، فيَجبُ أن تُقرَأ الاستعارة المجازيّة في ضوءِ صراعِ بولسَ مع معارضيه، وإن كان ذلك في خِضمّ الجدل بين الواحد والآخر. لا

---

[١] ما لم يُشر إلى غير ذلك، الشواهد الكتابيّة هي من النسخة المعياريّة المنقحة.

[٢] R .N .Longenecker ,*Galatians* (WBC 41;Dallas 1990), 199 : "المقاربة المسيطرة لهذا المقطع تنظر إليه "كحجة مكمّلة" ورد عند الرسول كفكرة خطرت بباله لاحقاً بغرض دعم ما قدّم من حجج سابقاً"؛ ويعتبر J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC ;Peabody 1993), 2431 غلاطية ٤: ٢١– ٣١ توضيحاً أو توثيقاً إضافياً لمسألة أثيرت للتوّ.

[٣] H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia ;Philadelphia 1984), 238–252 يصنّف استعارة بولس المجازيّة المتعلّقة بسارة وهاجر (غلا ٤: ٢١ – ٣١) على أنّها برهان بولس السادس (والأخير) في توسّعه في الأدلّة على ما طرحه في غلا ٢: ١٥ – ٢١.

[4] C.K. Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians,"in Idem ,*Essays on Paul* (London 1982), 154–170.

يُشيرُ هذا النزاع إلى مسألةٍ عابرة، بل يعكسُ المخاوف اللاهوتيّة الأكثر رسوخاً والتي شغلت بالَ الرّسول بالنسبة للإنجيل وإعلانه ضمن حركةِ يسوعَ التبشيريّة. مع ذلك فإنّه بالاعتماد على السّياق الاجتماعيّ البلاغيّ النوعيّ والذي يمكن أن تكون أركانُه قد وضعت من أجل غلاطية ٤:٢١– ٣١ يُمكنُ للمرء تقييمَ التفكير اللاهوتيّ الذي يكمنُ خلفَ الاستعارة المجازيّة عندَ بولسَ في رَدّه على الأشخاص الذين "يريدونَ أن يكونوا في حُكم الشّريعة"(غلا ٤:٢١).

إنّ التقصّيَ الذي أقومُ به حولَ موضعِ الاستعارة المجازيّة في حُجة بولسَ وفكرة العهد سوف يأخذُ بحسبانه المزيدَ من الدّراسات الحديثة حول التحليلِ البلاغي- النقدي،[١] البيانات الجديدة والمناقشات المُتجدّدة حول فكرِ عهد الهيكلِ الثاني اليهوديّ[٢] والنقاش حول مسألة ما إذا كان يمكنُنا أو لا يمكنُنا التحدُّث عن لاهوت عهد في رسائلِ بولسَ.[٣] هذه الموضوعات، أي التحليل البلاغي- النقدي للاستعارة المجازيّة لبولسَ في غلاطية، السّياق التاريخيّ لفكرِ العهد، ومسألة فكرِ العهد أو لاهوته في رسائل بولسَ بشكل عام، سوف تَحظى من ثمَّ بالاهتمام المطلوب في ترتيب مناقشتي.

المَشهدُ البلاغيّ لاستعارة بولس

حول عهدِ العبوديّة

قبل أن أَخوضَ في تعابير الاستعارة المجازيّة حولَ هاجرَ في غلا ٤:٢٤ وارتباطاتِها المُحتمَلة مع حُجة بولسَ في غلاطية، سوف أَبدأُ ببعض الأفكار حولَ الأهمّية البلاغيّة

(١) انظر مثلاً: R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (CBET 18; Kampen 1996); P.H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* (SNTSMS 101;Cambridge 1998);C. J .Classen ,*Rhetorical Criticism of the New Testament* (WUNT 128;Tübingen 2000)، والقسم ٢ أدناه.

(٢) S. E. Porter and J .C .R .de Roo, eds ., *The Concept of Covenant in the Second Temple Period* (JSJSup 71;Leiden 2003)، والقسم ٣ أدناه.

(3) S.E. Porter, "The Concept of Covenant in Paul," in *The Concept of Covenant in the Second Temple* Period (ed. S.E. Porter and J.C.R. de Roo; JSJSup 71; Leiden 2003), 269–285; J.D.G. Dunn, "Did Paul Have a Covenant Theology? Reflections on Romans 9.4 and 11.27,"in *The Concept of Covenant in the Second Temple Period* (ed. S. E. Porter and J .C .R .de Roo ;JSJSup 71;Leiden 2003), 287–307.

للسّؤالِ الموجود في الآية غلا ٤:٢١ والتي يُفتتَحُ بها النصّ من غلا ٤:٢١ — ٣١. يبدأُ هذا الجزءُ من رسالة بولسَ بالسّؤال القائل، "قولوا لي، أنتم الذين يريدون أن يكونوا في حكم الشّريعة، أمَا تسمعونَ الشريعة؟". والسُّؤالُ جدليّ، لأنّه يُقدّمُ ردّاً حازماً على الفكرة التي تقولُ إنّ الشّريعة تُقرّبُ أهل غلاطية من وعودِ الإنجيل. وفي ما سيَرِدُ بعد ذلك، كما أشار باريت، يقومُ بولسُ بردّة فعلٍ على حُجج خصومه الكتابيّة من سفر التّكوين القائلةِ إنّه وحدهم أتباع الإنجيل الذين يحفظون الشريعة يُمكِنُهم أن يَعتبِروا أنفسَهم نسلَ إبراهيم الحقيقيّين، نسل عِبر إسحَق وليس عبرَ إسماعيل الذي كانَ قد طُرِدَ مع أمّه هاجرَ.[1] السؤال في غلا ٤:٢١ يَدفَعُ أولئك الذين كانوا سيُجادِلون بولسَ إلى القول إنّ مراعاةَ الشريعة ليسَ مؤكّداً عليها كما ينبغي في رسالةِ الإنجيل البولُسي وذلك بالعودة إلى الفَهم الأساسيّ للشّريعة. والاستماعُ إلى الشّريعة كان أساسَ التعليم الدّيني للشعب اليهوديّ، وفقَ ما يخبرُنا به، على سبيل المثال، يوسيفوس وبولس نفسه.[2]

وفي حين أنَّ السّؤالَ في غلا ٤:٢١ يُعيدُ المعارضينَ إلى مصطلحاتِهم الخاصّة بهم، فإنّ خطَّ بولسَ الفكريّ في الرسالة إلى أهل غلاطية يَفترِضُ أيضاً توتُّراً واضحاً بين الاستماع إلى الشّريعة ومراعاتِها وهو ما أكّدَ عليه خصومُه والوحي كأساسٍ للإنجيل وهو ما يُصِرُّ الرسولُ عليه(غلا ٢:١٢، ١٦؛ ٢:٢؛ ٣:٢٣). مضمونُ كلامِ بولسَ هنا يعني أنّ هؤلاء "الذين يُريدون أن يَكونوا في حكمِ الشّريعة" كانوا قد حَصَلوا على استماعٍ كاذبٍ، أي، فَهم خاطئ للشّريعة. إنّ تقديمَ بولسَ للإنجيل، على العكس من ذلك، لا يتركُ أدنى إمكانيّةٍ لسوءِ الفَهم البشريّ حول مصدرِ التفوُّه به. وفي غلا ١:١٢، يكتبُ الرسولُ: "لأنّي ما تَلقّيتُها ولا أَخذتُها عن إنسان، بل بوحي من يسوعَ المسيح".

تَتكوّنُ القوّة البلاغيّة لغلاطية ٤:٢١ من حقيقة أنّ أولئك الذين يُستمالون لأن يَتبعوا مُعارضي بولسَ في حُججهم الكتابيّة يُحثّون على إعادة النظر في إذا كانوا يَسمعون الشريعة بدقّة دون أن يُسيئوا فهمها. إنّ استخدامَ بولس للاستعارة المجازيّة، التي يطبّقها على القصّة

---

[1] Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar," 162: "إن تهويد الحجّة واضح. أحفاد إبراهيم الحقيقيّون هم اليهود، الذين يقطنون القدس. فهنا شعب الله الحقيقي؛ ويعب ذلك أنّ القدس هي المركز الموثوق لشعب الله المتجدد، الذي يدعى الآن بالكنيسة".

[2] يوسيفوس في *ضدّ أبنيون*، ٢, ١٧٥، يذكر سماع الشّريعة (ἀκρόασις τοῶ νόμουή) كل سبت ليس فقط من قبل المتعلّمين بل أيضاً من قبل كثيرين (قارن: ١٦٨ — ١٧٤). روما ٢:١٣ : " لأنّ ليس *الذين يسمعون الناموس* هم أبرار عند الله، بل الذين يعملون بالناموس هم يُبرّرون"؛ قارن كورنثوس الثانية ٣:١٤ — ١٥.

التوراتيّة المُتعلّقة بهاجرَ وسارة (غلا ٤:٢٢– ٢٣)، من الآية ٢٤ وما بعد، يُمكِن فَهمه ضمنَ منظورٍ بلاغيّ- نقديّ. وملاحظاتُ كلاسن المُتعلّقة بالاستعارة المجازيّة من أنّها كانت سِمةً معروفةً للخطاب منذ الحقبة الهلنستيّة ومُصمَّمَة لتقديم معنىً أكثرَ عمقاً، هي القصدُ السليمُ لمادّة الموضوع.[1] ففيلون يُطبّقُ معنىً مجازيّاً على التفسير الكتابيّ، من أجل أن يَستكشِف معنىً مخفيّاً، أكثرَ عمقاً، للنصّ الكتابيّ، إذا كانت القراءةُ الحرفيّةُ لا تُعطي معنىً جيداً أو، لسبب أو لآخر، تبدو إشكاليّةً.[2] وعندما يُلمّحُ الرّسولُ بولسُ إلى القصّة التوراتيّة حولَ ابنَي إبراهيم (غلا ٤:٢٢ - ٢٣) ويقولُ "وفي ذلك رمز"، فإنّ هدفَه هو أيضاً تقديمُ معنىً أعمقَ للنصّ التوراتيّ، الذي تَفسيرُ المعارضين له يتناقضُ مع رسالةِ إنجيل بولس. وما سأَنتقِلُ إليه الآنَ هو دورُ هاجرَ في الاستعارة المجازيّة لبولسَ.

دورُ هاجر وذرّيتُها في استعارة بولس المجازيّة

في البداية يحتاجُ دورُ هاجرَ في هذه الاستعارةِ المجازيّة إلى إعادةِ فحصِه،[3] قبلَ أن نَتمكّنَ من الإجابة على السّؤالِ ما هو الدورُ الذي يمكنُ أن تَقومَ به هاجرُ في فكر العهدِ عند بولسَ. وإعادتي للفحص تأخذُ بعين الاعتبار ليسَ فقط الحُجج الكتابيّة لمعارضي بولسَ،[4]

---

[1] في هذا السياق يذكر كلاسن، *Rhetorical Criticism*, 31–32، استخدام المجاز في الأعمال البلاغيّة لكثير من المؤلّفين اليونانيين- الرومان إضافة إلى اليهود- المتهلينين: فيلوديموس، شيشرون، ديونيسيوس الذي من هاليكارنيسوس، لونجينوس المنحول، ديمتريوس المنحول، كونتليانوس، طيبريوس، فيلون، اطرفيون، هيراقلطيس، يوسيفوس، بلوتارخ، سكستوس، وأثيناوس. قارن: R.D. Anderson, *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian* (CBET 24; Leuven 2000), 14–16on ἀλληγορία.

[2] انظر مثلاً: Philo ,*Det* 1,15,47–48.

[3] لا يمكن لدور هاجر في هذه الاستعارة المجازيّة أن يختزلَ إلى الحدّ الأدنى أو أن يتمّ التغاضي عنه وذلك باعتباره "إقحاماً متأخّراً" من خلال البرهان على أنّ بعض الشواهد النصيّة لا تحتوي "هاجر" البتة، برهان لاحظه بتز في عمله *أهل غلاطية*، ٢٤٥، لأن هذا الحذف لهاجر في بعض المخطوطات لا يصح إلا على غلا ٤:٢٥، لكن ليس على غلا ٤:٢٤.

[4] بالنسبة للأدب اليهودي ما بعد التوراتي، يتوجّه باريت أساساً، "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar,"154–170، إلى الأدب الحاخامي ومثال عرضي من يوسيفوس كدليل على التفسير اليهوديّ القديم لقصّة هاجر- سارة. يستدير كل من بتز،(Betz, *Galatians*, 238–252) ومارتن (J.L. Martyn, *Galatians* [AB 33A; New York 1997], 431–466)، وإزلر (P.F. Esler, *Galatians* [NTR; London 1998], 209–215)، عموماً إلى النصوص الكتابيّة في نقاشهم لغلاطية ٤:٢١ – ٣١. أمّا لونجنكر Longenecker ,Galatians ,200–206 فيعود أساساً إلى الأدب الحاخاميّ

بل أيضاً السّياق اليهوديّ ما بعد التوراتيّ للتفاسير الذي كان هؤلاء المعارضون مُتمكّنين منه والذي ربّما كانت ردّة فعل بولس عليه. وتجدرُ الإشارة إلى أنّه منذ البداية فإنّ استعارة بولس المجازيّة لا تتناقضُ بالضرورة مع التفسير الحَرفيّ للنصّ المقدّس المعتمد من قبل مُعارضي بولسَ على كافة الأصعدة، حتّى لو كانَ هذا هو ادّعاءَ المُعارضين الذي يكمنُ خلفَ ردّة فعل بولسَ الجدليّة. وفي نقاشِه المتعلّق بغلاطية ٤:٢١ – ٣١، قالَ هايز إنّ قراءةً يهوديّةً قديمةً، مثل تلك التي نَجدُها في سفر *اليوبيل*، الذي تُماثِلُ بينَ هاجرَ ونسلِ الأمم وسارةَ ونسلِ اليهودِ إنّما تتضمّنُ عناصرَ رمزيّةً أيضاً.[1]

أولاً، إنّ مزايا الخلفيّة النصيّة الدينيّة تَستحقُّ الاهتمامَ. فالحُجّة من النصّ المقدّس لمعارضي بولس تُقدّمُ خطَّ التفسيرِ التالي، وذلك حسبَما صاغَه باريت: "اليهودُ، الذين يَعيشون بحسبِ شريعة موسى، هم ورثة إبراهيم وعلى اليهود يَنطبِق الوعد"[2]. وهذا الفهم لقصّة هاجر وسارة في التكوين ١٦و ٢١:١ – ٢١ ربّما يقوم على أساس من فهم ضليع توراتيّاً حول التواصليّة بين عهد الله مع إبراهيم، والذي نجده في التكوين ١٧، والعهد الموسوي في سيناء (على سبيل المثال ، خروج ٦:٣ – ٨). لكن في هذا المقطع والمقاطع السابقة، فالفكرةُ الأساسيّةُ التي يعزوها بولس لذريّة إبراهيم من خلال إسحَقَ هي فكرةُ الوعدِ (غلاطية ٤:٢٣، ٢٨؛ راجِع غلا ٣:١٤، ١٦ – ١٨، ٢٩). وربّما أنّه من مصلحة فهم الفكر البولسيّ أن يَضمَّ سفرُ التّكوين روايتَين لعهد الله مع إبراهيم، واحدةٍ في تك ١٥ وأخرى في تك ١٧، واللتين تشكّل الأخيرة بينهما وحدَها "عهد الختان."[3] ومن هذه الرّواية الأولى أوردَ بولس آية في غلا ٣:٦ تقول إنّ إبراهيمَ آمنَ بالله فحُسِبَ له ذلك برّاً (تك ١٥:٦). إنّ فكرةَ الوعدِ الأساسيّة التي يأخذُها بولسُ كنقطةِ انطلاقٍ له عندَ قراءةِ قصّة إبراهيمَ وولديه هي تلك التي تَسبقُ الشريعة (غلا ٣:١٥ – ١٨)، وتأخذُ أيضاً أسبقيّةً عليها في رسالة إنجيل

ومقالات فيلون، في حين يضيف لاحقاً بعض الموازيات السياقيّة من أدب قمران؛ بالمقابل فدن Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 242–259 يناقش النصوص الكتابيّة وسياقات الفكر اليهودي ما بعد التوراتي.

[1] R. B. Hays ,*Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989), 111–121at 111 and 113 حول التفسير الرمزي في سفر *اليوبيل* ١٦:١٧ – ١٨ بمعنى التشريع.

[2] Barrett ,"The Allegory of Abraham ,Sarah ,and Hagar," 162 .

[3] قارن: A. F. Campbell and M. A .O'Brien, *Sources of the Pentateuch :Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis 1993)، الذي تصنّف نقديته للمصادر تك ١٧ بأنّه ينتمي إلى الوثيقة التثنويّة (ص ص ٢٩ – ٣٠) وتك ١٥:١ – ٢١ بأنه ينتمي إلى السرد اليهووي (ص ص ١٠٠ – ١٠١).

بولس لمعتنقي المسيحيّة من الأمم (غلا ٣:٦ – ٩، ١٤). وهذه الفكرة البولسيّة تتعارضُ بحدّة مع قراءة المعارضين لقصّة هاجر وسارة، الذين يُفضّلون الإصرارَ على مفهوم العهد "بالجسد" (تك ١٧:١٣) في تك ١٧، والتي تُركّز على إبراهيمَ وسارةَ وإسحَق (تك ١٧:٢١). إنّ ردّةَ فعل بولسَ على أولئك الذين يُريدونَ أن يكونوا في ظلّ الشريعة تتضمّنُ أيضاً أنّ سماعَهم رسالةَ المعارضينَ رسَمَ خطّاً مستقيماً من العهد الإبراهيميّ في تكوين ١٧ إلى العهدِ الموسويّ في جبل سيناء. وقد كانَت المطالبةُ الحصريّةُ بالعهد من جانب معارضي بولس التبشيريّين مُخالِفةً كثيراً لفكرة بولس عن الوعد لإبراهيمَ التي هي برأي الرّسول لم تُسوّغ "استماع إلى الشريعة" بشكلٍ صحيحٍ، وذلك كما رأينا في السّؤالِ الخطابيّ التّمهيديّ في غلا ٤:٢١.

دورُ هاجرَ في القصّةِ التوراتيّة هو دورُ خادمةٍ مصريّةٍ (تك ١٦:١)، تُعطي لإبراهيم ابناً، والذي يَعتبِرُ نسلَه أمّةً رغمَ أنّهم يعيشون في البرّية خارجَ أرض إسرائيل (تك ١٦:١٢؛ راجع تك ٢١:٢٠ – ٢١؛ ٢٥:١٦ – ١٨). إنّ ذرّيةَ هاجرَ غيرُ مُتضمَّنة في العهدِ الذي أُقيمَ مع إسحَقَ (تك ١٧:١٩ – ٢١) فهي تُطرَدُ مع هاجرَ نفسِها كيلا ترِثُ مع إسحَقَ (تك ٢١:١٠). وتلتقطُ استعاريّةُ بولسَ بوضوح فكرةَ أنّ نسلَ هاجرَ لا حصّةَ له في ميراثِ الابن الآخر لإبراهيم، أي إسحَق، لأنّه يستشهدُ بالآيات تك ٢١:١٠ في غلاطية ٤:٣٠. إنّ تحديداً معيّناً لبعضِ الهويات الذي يَردُ في استعارة بولسَ المجازيّة إنّما هو على صلة ربّما بالخلفيّات التوراتيّة. فالهويّةُ التوراتيّة لهاجرَ وابنها هي هويّةُ رقيقين يخدمانِ في بيتِ إبراهيمَ (تك ١٦:٣؛ ١٧:٢٣؛ ٢١:١٠ – ١٣)، بينما يُقال في أسفار أخرى من التوراة إنّ نسلَ هاجر قطنوا في المناطقِ شرق أرض إسرائيل وكانوا في حالةِ نزاعٍ وخضوعٍ لإسرائيلَ (١ أخ ٥:١٠، ١٠ – ٢٠؛ مز ٨٣:٦). أمّا منطقةُ العربيّة، التي يذكرُها بولسُ في غلاطية ٤:٢٥، فربّما تكونُ مُستمَدَّةً من هذه المعلوماتِ الكتابيّة التي تَنسُبُ هذه الأماكنَ السكنيةَ لنسلِ هاجر. وربّما كانت التصوُّرات الجغرافيّة للعربيّة تشملُ في زمنِ بولسَ شبهَ جزيرة سيناء،[1] وإنّ عبارةَ "لأنّ سيناءَ جبلٌ في بلاد العرب" يُحدّدُ بها بولسُ رمزيّاً هويّةَ هاجرَ في المقام الأوّل (غلا ٤:٢٤ – ٢٥).

[1] Αραβία ,BDAG, 127–128

إنَّ مماثلةَ بولسَ بين هاجرَ وجبل سيناء وأورشليم الحالية[1] هو جزءٌ من دَحض بولسَ معارضيه. إنّ مماثلةَ هاجر بجبل سيناء، وهي أولُ مماثلةٍ استعاريّةٍ بعد أن تَصوّرَ بولسُ هاجرَ وسارةَ على أنّهما ترمزان "لعهدَين"، هو الأكثرُ لفتاً للنظرِ وقد كانَت له تفسيراتٌ مُختلفةٌ. فقد ذكَر بيتز اشتقاقاً للاسم هاجر باعتباره يرمزُ للمصطلح العربي حجر أو الصّخرة في منطقة جبل سيناء.[2] لكن باريت وغيره ممّن اتَّبعَ الفرضيّةَ القائلة إنّ بولس يردُّ على حُجج خصومه المُستمَدّة من النصوص المقدّسة لا يعتمدون على حُجج تفسير الاشتقاق اللغويّ، بل ينظرون إلى دور هاجرَ في رمزِ بولسَ المُتعلّقة القصّة التوراتيّة بلغة الدّحض.[3] لقد شدّدَت إرساليّةُ إنجيل المعارضين التي تلتزمُ بالشريعة على الاستمراريّة من عهدِ الله مع إبراهيم إلى عهد الله عبرَ موسى على جبل سيناء وأنّه في هذه النقطة قامَ بولسُ بالتصدّي لهم. بل لاحظَ مارتين كذلك أنّ تعابيرَ بولس اليونانيّة هي نقيض للرمز، أي عبارة συστοιχεῖ δὲ والتي تعني حرفياً "ينتمي إلى العمود نفسِه (ك)"، تُشكّلُ الشكل اليونانيّ للتعبير الذي يَستبعِدُ بشكل قاطع إمكانيّاتٍ فكريّةٍ معيّنةٍ من خلال أعمدة الأضداد القطبيّة.[4] وبهذه الطريقة البلاغيّة، يوضّحُ بولس ما لا يجدُه ممكنَ التصوُّرِ في مزاعم خصومه. إنَّ مطابقة هويّة هاجر الغرافية ليسَ فقط مع جبل سيناء في العربيّة، بل أيضاً مع قدس [أورشليم الأرضيّة] هذا الدهر (غلا ٤:٢٤) يجعلُ غايةَ بولسَ بيّنةً بأنَّ زعمَ خصومِه بالمرجعيّة لبشارة إنجيلهم باعتبارِها مُستمَدَّةً من الالتزام بالشريعة الموسويّة ومن القدس كمركزٍ دينيّ لا يمكنُ أن يكونَ موثوقاً، ناهيكَ عن تصحيحٍ من قبل إنجيل بولس. ومع ذلك، فإنّ الصّورةَ الغرافيّة

---

[1] لاحظ أن العلاقة المتداخلة بين جبل سيناء وأورشليم يمكن إعادتها إلى التقليد التوراتي؛ انظر مثلاً المزمور ٦٨:١٧.

[2] يضيف بتز Betz, *Galatians*, 245: "أنه إذا كان الحرف العربي ح لا يتماثل مع الحرف العبراني ه ה، بغض النظر عن اليونانية، بالأمر لن يضايق إنساناً مستغرقاً في "الاستعارة المجازيّة" والذي كان سيُقاد بأكثر التشابهات سطحيّة".

[3] Barrett, "The Allegory of Abraham ,Sarah ,and Hagar," 164: "تفسيرات أخرى للاسم كانت متداولة؛ ولسنا بحاجة لأن نتلكأ عند حجج الاشتقاق اللغوي التي ربّما يكون بولس قد دعمَ بها براهينه. المماثلة نفسها هي السبب للعبارة في ٤ , ٢٤ ب"؛ قارن: Dunn , *The Epistle to the Galatians*, 250–252الذي يستبقي أيضاً تفسيرات اشتقاقية للاسم "هاجر"، لكنّه يلاحظ أنّ الإشارة "في جزيرة العرب" "كفكرة تالوية من قبل بولس"

[4] Martyn , *Galatians* , 438–439at 384: "يشير بولسُ صراحةً إلى عمودَين من التناقُضات القطبيّة، مشابهَين لهذَين اللذين يعزوهما أرسطو للفيثاغورثيّين"؛ قارن: BDAG, 979 ,"συοστοιχέω" : "عند أهل الصّرف والنحو وفي جداول التصنيف الفيثاغورية ...(أعضاء التصانيف نفسها في الجداول συοστοιχουσι ، في حين أنّ أعضاء التصانيف المناقضة ἀντιστοιχουσι)."

بلغةِ النقائض تترك السؤالَ القائلَ على أيّ أساسٍ يقلبُ بولسُ الأوضاعَ رأساً على عقب، حين يُماثِلُ ليسَ بينَ هاجرَ وذرّية إبراهيم من الأمم بل مع بشارة الإنجيل المُلتزِمة بالشريعة عند خصومه، وكيف كان مُمكناً لهذا أن يشكّلَ أهمّيةً بلاغيّةً لدحضِ ادّعاءات خصومه.

هذا يُوصِلُ استكشافي للموضوع إلى السّمة الثانية، المرتبطةِ مع الردّ الجدليّ لبولسَ على الحُجج من النصوص المقدّسة، وأنّ هذه افتراضاتٌ تفسيريّةٌ ما بعدَ توراتيّة من جانبِ المعارضين بولسَ. يمكنُ استخلاص بعض الافتراضات من النصّ التوراتيّ والتقليد التوراتيّ بالذات. مع ذلك، قد يكونُ من المهمّ أن نعرِفَ أيّةَ تداعياتٍ تحصلُ لهاجرَ وابنِها إسماعيلَ في الخطاب اليهوديّ ما بعد التوراتيّ حول القصّة التوراتيّة المُتعلّقة بهاجرَ وسارةَ من حقبة ما قبلَ بولس أو من الحقبة المعاصرة له. ويمكن لِمسحٍ للفكرِ التفسيريّ اليهوديّ المُعاصِر له أن يُوضّحَ عندَ أيّة مرحلة يترك بولسُ القراءاتِ اليهوديّةَ القديمة وقراءةَ خصومه للنصّ المقدّس التي تلتزِمُ بالشريعة. إنَّ نقطةَ الانطلاق بالنسبة لبولسَ هي رسالةُ إنجيلٍ لمعتنقي المسيحيّة من الأمم دونَ الإلحاح على مراعاة الشّريعة ككلّ (راجع غلا ٥:٢ - ٣). إنّه في هذه النقطة يواجهُ بولسُ الافتراضاتِ التفسيريّة لمعارضيه التبشيريّين وأولئك الذين كانوا يُريدون، بتحريضٍ منهم، "أن يكونوا في حُكمِ الشريعة" (غلا ٤:٢١).

يقولُ تفسيرُ لونغنكر بأنَّ "رمزُ هاجر- سارة عند فيلون يحملُ العديدَ من أوجه التشابُه السطحيّة المُلفِتة بنصّ بولسَ في غلاطية ٤:٢١ – ٣١"، ومن بينها التناقُضُ بين العبد والحرّ. وبكلماتِ لونغنكر، فهذا يُثبِتُ "لا شيءَ أكثر من أنّ بولسَ وفيلونَ قد قرأا النصَّ المقدّس".[1] مع ذلك، فإنّ المقارنةَ بين فيلون وبولس قد تُسفِرُ عن أدلّةٍ مُقارَنةٍ ذاتِ صلةٍ بموضوع الافتراضات التفسيريّة. وإذا كانت هاجرُ وابنُها في فكرِ فيلونَ يرمُزان "لمرحلةٍ أوليّةٍ وتحضيريّةٍ يحلُّ محلّها شيءٌ أعظمُ"[2]، فإنَّ الافتراضَ التأويلي العام هو أنَّ الكمالَ في التعلُّم يتأتّى عبرَ معرفةِ الشريعةِ كوسيطٍ لكلماتِ الله. هذه الفكرةُ تتكرّرُ في أطروحة فيلون التي تحملُ عنوانَ *رحلة الاستكشاف* *De fuga et inventione*، التي تُميّزُ رحلةَ هاجر بمعنى العار والعيب وذلك مقارنةً بمستوىً أعلى من المعرفة حولَ كلماتِ الله (*Fug.* 5-6,

---

[1] Longenecker, *Galatians*, 204–205, citations on p. 205؛ مقالات فيلون التي تذكر قصّة هاجر- سارة مذكورةٌ هي أيضاً، لكن *Congr*. 9–10,12,14; *Cher*. 9; *Leg*. 3.244; *QG* 3.19 معاد إنتاجها إلى درجة كبيرة في نقاشات لونغنكر "كعيّنة تمثيليّة".

[2] Longenecker, *Galatians*, 205؛ انظر بشكل خاص مساهمة بوس في هذا العمل.

07). إنَّ الفرضيَّة التفسيريّة اليهوديّة العامّة للشريعة كمعلّم أو مُدرّبٍ تردُ أيضاً في رسالتي بولس إلى أهل غلاطية وأهل روما. فغلاطية ٢٤:٣ – ٢٥ تُشيرُ إلى الشريعةِ بأنّها παιδαγωγός، أي وصيّ أو دليل، وذلك قبلَ مجيء المسيح والإيمان بالمسيح. أمّا الرسالةُ إلى أهل روما ١٨:٢ فتَذكُرُ التعلّمَ اليهوديّ للشريعة، وبعد ذلك يتمُّ تفصيل سمات عديدة في الشريعة كمصدرٍ للتعليم (روما ١٩:٢ – ٢٠)[1]. بالنسبة لبولس فإنَّ مستوى المعرفةِ الذي يَتجاوزُ "المرحلةَ الأوليّة والتحضيريّة" هو الوحي حولَ وعود الكتاب المُقدَّس من خلال يسوعَ المسيح. في ضوء هذه القناعة، يُخضِعُ بولسُ فهمَ الشريعة وإطاعتَها للوعد والإيمان ويُطبِّقُ هذا على القصّة التوراتيّة المُتعلّقة بسارة وهاجر. إنَّ المماثلةَ الجدليّة بين نيرِ الشريعة وهاجر كعهدٍ، أي عهد جبل سيناء الذي "يَلِدُ العبوديّة" (غلا ٢٤:٤) يَدعو إلى مزيدٍ من الانتباه لفهم بولسَ للعبوديّة في غلاطية، الذي سأنتقلُ إليه بعدَ لحظة.

في هذه المرحلة من المهمّ أن نُلاحِظَ أنَّ اعتقادَ بولس بأنّ الوعدَ لإبراهيمَ يشكّل وعداً لإسرائيل ولأمم أخرى على حدّ سواء هو وحيٌ نبويٌّ. ويُمكنُ أيضاً لقراءة بولس لقصّة هاجرَ وسارة التوراتيّة أن تُصفّى من خلال هذا المنظور الموحى به نبويّاً. وبولس يقتبسُ في الواقع من سفر إشعياءَ في سياق هذا الرّمز (إشعياء ١:٥٤ في غلاطية ٢٧:٤). وقد أمكنَ لمقاطعَ أخرى في إشعياء أن تعملَ في خلفيّةِ فكرِ بولسَ حولَ إرساليّة الإنجيل إلى الأمم. فإشعياءُ ١:٥١ – ٨ يُدخِلُ الوعودَ لإبراهيم (إشعياء ٤:٥١) في رؤيا خلاصِ الشَّعب، وكذلك حقُّ أن "أجعلَه نوراً للشُّعوب" (إشعياء ٤:٥١). ومن ثمَّ يُقدّمُ إشعياءُ ١:٥٦ – ٨ المزيد عن رسالةٍ عالميّةٍ للخلاص. وربّما أنَّ معارضي بولسَ التبشيريّين قالوا للغلاطيين بأنَّ عهدَ الشريعةِ هو العهدُ الحصريّ، وفي ملاحظةِ بولسَ الجدليّة في غلاطية ١٧:٤ فإنّهم "يريدونَ أن يفصلوكم عنّا لينالوا ودّكم". هذا الاتّجاهُ يسيرُ عكسَ قراءة بولس للنصّ المقدّس الموحى به نبويّاً، بما في ذلك القصّة التوراتيّة حول ذريّة إبراهيم. وفي ردّة فعلٍ على هذه الحصريّة يُؤطّرُ بولس الاستعارة المجازيّة التي تُماثِلُ جدليّاً مع هاجرَ مزاعمَ المعارضين التبشيريّين بأنَّ إنجيلَ الالتزام بالشريعة هو الطريقُ الأوحدُ للخلاص. إنَّ المطابقةَ الرمزية بين هاجر وجبل سيناء تردّ بذلك على الافتراضاتِ التفسيريّة للمعارضين بشأن الشريعة.

---

[1] يشير المقطع إلى محاورٍ يهوديّ مُتخيّل كمعلّم في الشريعة بمعنى δηγόςό ("دليل" أو "قائد"؛ روما ١٩:٢)، أي، "قائد الطريقة"، لأنَّ الكلمة اليونانيّة δόςό مرتبطة اشتقاقيّاً بكلمة δηγόςό،

ربّما لا يزالُ هنالك بضعُ كلماتٍ يمكنُ قولها حول بُنوّة هاجر في استعارة بولس المجازيّة. فعندما يقرنُ بولسُ هؤلاء "الذين يرغبون أن يكونوا في حكم الشريعة" مع بني هاجر، لا تكون القصّة التوراتيّة حول هاجر وسارة فقط، بل يأتي في المُقدّمة ما يتعلّقُ بإسماعيلَ وإسحَقَ. وإلى ابنَي إبراهيم يتحوّلُ بولسُ أولاً في غلاطية ٤:٢٢ – ٢٣ بعدَ سؤاله البلاغيّ في الآية ٢١، قبلَ أن يُوضّحَ استعارتَه المجازيّة حولَ هاجر وسارة. وتشملُ أطروحاتُ فيلون أدلّةً مماثلةً مهمّةً على تناقُضٍ بين شخصيّتي إسماعيل وإسرائيل. وافتراضاتُ فيلون التفسيريّة حول كلّ منهما يمكنُ أن تكونَ على صلةٍ غيرِ مباشرةٍ بفكرتِنا عن الخطّ الفكريّ لمعارضي بولس. ويواجهُ بولسُ أولئكَ المتأثّرين بالمعارضين، "الذين يريدونَ أن يكونوا في حكم الشريعة" بالسّؤال عمّا إذا كانوا لا يستمعون إلى الشريعة ومن ثمّ يُساوون بين جبل سيناء وبُنوّة هاجر. ومقالةُ فيلونَ المُسمّاة *رحلة الاستكشاف* *De fuga et inventione*، (*Fug.* 208) تَرسمُ نوعاً من التناقُض بينَ تصوُّر إسماعيل بمعنى الاستماع إلى الله، والذي هو عرضةٌ للخداع، وتصوُّر إسرائيل بمعنى رؤية الله، في حين يُضيفُ فيلون إلى ذلك أنّه يحدّدُ هويّة إسرائيلَ بأنّه "الابنُ المولود حرّاً والبكرُ"[1]. ومن الصعبِ معرفةُ ما إذا كانَت الاشتقاقاتُ اللفظيّة عند فيلون للاسمين التوراتيّين إسماعيل وإسرائيل متداولةً في الفكر الهلنستي- اليهودي وإلى أيّ مدىً كان هذا التداول، لكن يبدو من غير المُحتمَل أن يكونَ فيلونُ هو مَنِ اخترعَها. قد يكونُ فيلون اعتمدَ على قوائمَ ثنائيّةِ اللغة للتفسيرات، بما في ذلك التفسير الاشتقاقيّ للأسماء التوراتيّة، ثمّ توسّعَ في المسألة في شرحه الرمزيّ[2]. والحقيقةُ العامّة التي تقولُ إنَّ إسماعيلَ تمّ إنزاله إلى مرتبةٍ ثانويّةٍ مقارنة بإسرائيل إنّما تتوافقُ مع فكر العهد المتعلّق بإبراهيمَ وإسحَقَ ويعقوبَ في التقليد التوراتيّ وما- بعد التوراتيّ. ورَبطَ فيلون بين إسماعيل والاستماع الذي هو عرضةٌ للخداع والتشويه ربّما يكونُ قد لعِبَ

---

(1) *Fug* 208: "إسماعيل بالاسم، كونك عُصِمتَ عبر الاستماع إلى كلمات الربّ؛ لأنّ إسماعيل تعني "الاستماع إلى الربّ"؛ والسماع يحتلّ المكانة الثانية، معطياً الأولى للرؤية، والرؤية حصّة إسرائيل، ابن البكر والمولود حرّاً؛ لأنّ "رؤية الله" هي ترجمة إسرائيل. من الممكن سماع ما هو كاذب وأخذه على أنّه حقيقة، لأنّ السمع خدّاع؛ أمّا الرؤية، التي نلمّس بوساطتها ماهية الحقيقة، فمجرّدة من الكذب" (ترجمة Colson and Whitaker ,LCL).

(2) J .- G. Kahn ,"Did Philo Know Hebrew? ," *Tarbiz* 34(1965): 337–345;J. - G. Kahn, "Philo Hebraicus? ,"JS 36(1996): 41*–58*at 52*and n . 14,who refers to Egyptian papyri "listing names whose Hebrew meaning is explained in Greek "published in A. Deissmann, ed., *Die Septuaginta -Papyri und andere altchristliche Texte* (VHPS 1; Heidelberg 1905), 86–93.

دوراً في خلفيّة جدلِ بولسَ ضدَّ معارضيه التبشيريّين. ودون أن يُسمّي إسماعيل، يفترض بولسُ أنَّ أولئكَ الذين لا يسمعونَ الشريعةَ بشكلٍ صحيحٍ وفقاً لتفسيره انحازوا هم أنفسهم لِبنوَّة هاجر.

عهدُ العبوديّة وجدلُ بولسَ في غلاطية

يكمنُ الثقلُ الكاملُ للجدل البولُسي في حقيقة اعتبارِ أنَّ هاجرَ ترمزُ لعهد "من طور سيناء، تَلِدُ العبوديّة "(غلا ٤:٢٤) وبأنّها "في العبوديّة مع أولادها"(غلا ٤:٢٥)، وسوف "تُطرَدُ كيلا يَرِثُ مع ابن الحرَّة"(غلا ٤:٣٠). القصّةُ الرمزيّة بحدّ ذاتِها لا توضّح سببَ ربطِ بولس بينَ أن تكونَ تحت الشّريعة وبينَ أن تكون في العبوديّة، وعلينا أن ننتقل إلى السياق الأوسع لحُجة بولس في غلاطية من أجل تقييم مفهوم العبوديّة. وتجدر الإشارة إلى أنه منذ البداية فالرواية التوراتية ليست صريحة بمثل ما هو تقديم بولس المبرمج للعهدين، بما في ذلك العهد مع هاجر. بل إنّ نصَّ التكوين ١٨:١٧ – ٢١ بدلاً عن ذلك يقول إنَّ عهدَ الله مع إبراهيمَ سوفَ يستمرُّ مع إسحقَ. وإشارةُ بولسَ إلى بُنوَّة هاجر بمعنى عهد تُستخدَمُ أساساً لغرسِ الفكرة القائلة إنَّ زعمَ عهدِ المعارضين التبشيريّين لا ينبغي اعتبارهُ موثوقاً من قبل جمهورِ غلاطية.

الحرَّيةُ والعبوديّة ليستا رمزَين يُحدّدُهما بولسُ بالتضادِ في استعارتِه المجازيّة. إنّه في سياقِ روايتِه للأحداث في القدُس (غلا ١:١٨ -٢:١٠)، حيثُ زارَ بولسُ يعقوبَ، بطرسَ، ويوحنا من أجل التوصُّلِ إلى اتّفاقٍ رسوليّ حولَ رسالة الإنجيل بينَ اليهود والوثنيّين، بحيثُ يبدأُ الكتابةَ حول وحيه الإنجيليّ الخاصّ بمعنى الحريّة وذلك الذي يُمكِنُ أن يُعرّضَ هذه الحريّةَ للخطرِ أو يَستعبدُها. ونحنُ نقرأُ ما يلي في غلا ٢:٤ – ٥ عن هذا التناقضِ بينَ الحرّية والعبوديّة:

وإلا لكانَ ذلك بسببِ الأخوة الكذّابين المتطفّلين الذين دسُّوا أنفسَهم بينَنا ليتجسّسوا حرّيَتنا التي نحن عليها في المسيح يسوعَ فيستعبدونا[1]. ولم نُذعِن لهم خاضعين ولو حيناً فتبقى لكم حقيقةُ البشارة. (غلا ٢:٤ – ٥)

---

[1] الفعل اليونانيّ الذي يستخدمُه بولس هنا هو καταδουλοῦν. هذا الفعل يرد في كورنثوس الثانية ١١:٢٠، حيث يلاحظ بولس أنَّ الكورنثيين يحملونه حين يستعبدُهم أحدهم، وذلك في سياق جدله ضدّ المبشّرين المنافسين (٢ كو ١١:١٢ – ١٥) الذين يتباهون بأصلهم اليهوديّ (٢ كو ١١:٢١ – ٢٢).

يُوضّحُ سياقُ السَّردِ أنَّ العبوديّةَ مرتبطةٌ بفرض الشّريعة ككلّ، بما في ذلك الختانِ، على رسالة الإنجيلِ إلى الأمم. وفي غلا ٢:٣ يُلاحظُ بولسُ أنّه "حتى رفيقَي طيطس نفسه، وهو يونانيّ، لم يُلزَم بالختان". الحرّيّةُ في المسيح هي أيضاً ما يريدُ بولسُ أن ينقلَه إلى جمهوره في غلاطية، حيث يكتبُ بولس مباشرة بعد الاستعارة المجازيّة في غلاطية ٥:١ "إنّ المسيحَ قد حرَّرنا تحريراً"، ومن ثمَّ يَضمَنُ جمهورَ غلاطية إلى جانبه.

مع ذلك لا تزال ثمة مقاطع أخرى في غلاطية، تسبق الاستعارة المجازيّة، والتي تُضيفُ على الصورة الجدليّة لرسالة إنجيل المعارضين الملتزمة بالشريعة بمعنى عهد "في العبوديّة". والانقسامُ بين الوعود لإبراهيمَ وعهدِ "من طور سيناءَ في العبوديّة" الذي يفترضُه بولسُ في استعارته المجازيّة، تسبقُه أفكارٌ تفسيريّةٌ حولَ الوعود لإبراهيمَ والشريعة. وتقدّمُ غلاطية ٣:١٥ – ١٨ مثالاً بشريّاً حولَ إرادة الإنسان ثمّ تقول إنَّ الوعودَ لإبراهيمَ لا تنقضُها "شريعةٌ جاءَت بعد أربعِمئةٍ وثلاثينَ سنةً" (غلا ٣:١٧). وبولسُ هنا يضَعُ الميراثَ بالوعد بجانب الميراث بالشريعة (غلا ٣:١٨)، في حين يُمثّلُ وعودَ الله لإبراهيم بأنّها "دليلٌ testament" أو "عهدٌ covenant"، اعتماداً على ترجمة واحدنا للمصطلح اليونانيّ διαθήκη في هذا المقطع. أودُّ أن أجادلَ لصالحِ معناه كعهدٍ، لأنّه فقط الأمثولةُ البشريّة التمهيديّة التي تذكُرُ إرادةَ الإنسان، ولكنّ هذا التشبيهَ لا يَرقى إلى درجة مساواةٍ في المعنى في غلا ٣:١٥ و١٧ على التوالي. إذا كانت وعود الله لإبراهيمَ يتمُّ تصوُّرها من ثمَّ على أنّها عهدٌ يسبقُ الشّريعةَ، فإنَّ ما لدينا هنا بالفعل ملامحٌ لعهدين، عهدٍ مع إبراهيم بالوعد وعهدِ الشريعة. وكما شهِدنا مع الاقتباس التوراتيّ في غلا ٣:٦، فإنَّ بولسَ يستمدُّ فكرةَ الوعد من تك ١٥ وليس من تك ١٧. والوعدُ الذي يسبقُ الشريعةَ يأخذُ أولويّة عليها في خطّ بولسَ التأويليّ.

مقطعان آخران يُضيفان إلى بنيانِ التناقض بينَ عهدٍ "في العبوديّة" وعهدِ حرّيةٍ في استعارة بولسَ المجازيّة: غلا ٤:١ – ٧ وغلا ٤:٨ – ١١[1]. غلاطيةُ ٤:١ – ٧ يُشخّصُ أن تكونَ تحتَ الشريعة بمعنى أن تكونَ في حكمِ الأوصياء والوكلاء (غلا ٤:٢) كالأطفال، وهم ليسوا أفضلَ من العبيد (غلا ٣،٤:١). ويميّز بولس حالة الصّغير هذه المشابهة لحالة

[1] يحدّدُ برتز Betz, *Galatians*, 202–219 هويّة غلا ٤:١ – ٧ و ٤:٨ – ١١ على الترتيب على أنّهما "أدلّة" و"استعلام" بشأن التقليد المسيحيّ؛ قارن: Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 209–230.

العبد، عن التبنّي كأبناءٍ ومن ثمّ وَرثَة عبرَ ابن الله (غلا ٤:٤ – ٧)[1]. علامةُ الاستفهام البشريّة *ad hominem* في غلاطية ٤:٨ – ١١ تُقدّم العبوديّةَ بطريقةٍ رمزيّةٍ حيثُ يُقالُ "كنتم عبيداً لآلهةٍ ليست بآلهةٍ حقّاً"، أي، عبادة الأصنام الوثنيّة (غلا ٤:٨). وفي خضمّ جدله ضدَّ رسالة إنجيل أخصامه المُلتزِم بالشريعة، يُقدّمُ بولسُ المزيدَ من الربطِ بين الفكرة الرمزيّة للعبوديّة هذه والالتزام بالتقويم الليتورجي في الديانة اليهوديّة (غلا ٤:٩ – ١١).

النقطةُ الأخيرةُ يمكن أن تُعزى بالفعل إلى حرارة الجدل وليس إلى الحُجّة المُعبَّر عنها بالكامل، لأنّ بولسَ لا يَدْخُلُ على وجه التحديدِ ضمنَ مُصطلحاتٍ وصفيّةٍ من التقويمِ اليهوديّ أكثرَ دقّةً من " الأيّام والشّهور والفصول والسنين" (غلا ٤:١٠). وسيكون أيضاً من المُستغرَب لو أنّ مُصطلحاتِ بولسَ كانت أكثرَ تحديداً، لأنّه في رسائله الأخرى، على سبيل المثال في كورنثوس الأولى، يذكرُ إطاراً زمنيّاً مُستمدّاً في نهاية المطاف من خلفيّة يهوديّة. ففي نهاية رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ، يَستخدمُ بولسُ مُصطلحاتٍ لها إطارٌ زمنيٌّ، مثل σάββατον في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ١٦:٢ وπεντηκοστή في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ١٦:٨ بطريقةٍ غير جدليّة.

ما يمكنُنا أن نَستنتِجَه من هذه المقاطع التي سبقَتِ الاستعارةَ المجازيّة المُتعلّقة بهاجرَ وسارةَ هو فكرةُ أنّ الاستعارةَ المجازيّةَ بحدّ ذاتِها ليست مُستدرَكات في حُجج بولس[2]، وأنَّ بولُسَ يَبني مُضيفاً على العناصر التكوينيّة لاستعارته المجازيّة هذه في سياقِ البنية البلاغيّة لحُججِه. إنّ فكرةَ بولسَ حولَ نوعَين مُتناقضَين من العهودِ، عَهدٍ مع إبراهيم كوعدٍ لجميع الأمم وعهدِ عبوديّة مرتبطٍ بالالتزام بالشريعةِ من قبل معارضيه التبشيريّين، إنّما تَرِدُ في المقاطع من رواية الأحداث صعوداً حتى الحُجج اللاهوتيّة اللاحقة (غلا ٢:٤ – ٥؛ ٣:١٥ – ١٨؛ ٤:١ – ١١).

---

[1] تبنّي الأولاد (غلا ٤:٥) هو إحدى عطايا الربّ التي يربطها بولس بالإسرائيليّين في رسالة روما ٩:٤؛ وهكذا فهنالك بعد يهوديّ داخليّ لهذه الفكرة اللاهوتيّة.

[2] Contra Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 243، الذي بحسبِ رأيه فإنَّ غلا ٤:٢١ – ٣١ تُستخدَم "في إعطاء أولئك المقتنعين للتوّ طريقة في التناول ومن ثمّ مواجهة الحجّة الكتابيّة الرئيسة للمبشّرين الآخرين". والسؤال البلاغيّ في ٤:٢١ على ما يبدو مع هذه الفكرة بأنّه يخاطبُ "أولئك المُقتنعين للتوّ".

استعارةُ بولس المجازيّة والسّياق اليهوديّ لفكر العهد المُعاصر له

قبلَ أن أنتقلَ إلى مضامين حُجج بولس والتأويل المجازيّ لفهمنا لفكرة العهد عندَه، سأقدّمُ بضعَ أفكارٍ حولَ السّياقات اليهوديّة المعاصرة له لفكرِ العهدِ. ويمكنُ لهذا أن يضعَ ضمنَ منظور تاريخيّ تمييزَ بولسَ اللاهوتيّ بين نوعَين من العهد والذي يَعكسُ أيضاً ردّة الفعل الجدليّة على مُعارضيه التبشيريّين.

لقد شهدَ عالَمُ البحث مؤخّراً زيادةً كبيرةً في النقاشات حولَ مفهوم العهد في يهوديّة الهيكل الثاني[1]. والتنوُّعيّةُ المُعترَف بها تاريخيّاً لأشكال اليهوديّة في حقبة الهيكل الثاني تستلزمُ أيضاً تنوعيّةً في مفاهيم العهد، بل ربّما في المقارنة بينَ أنواع مختلفة من وثائق قمران[2]. وقد أضحى أيضاً مَحطَّ نقاشٍ مسألةِ ما إذا كان مُصطلَح "النوميزم [الالتزام بالشرائع كتطبيق أولي للدين] العرفي"[الاعتقاد بأنَّ يهودَ القرن الأوّل في أرضِ إسرائيلَ لم يؤمنوا بأعمالِ البّر. وأساساً، هو الاعتقادُ بأنّ المرء يُؤتَى به داخلَ العهدِ الإبراهيميّ ويبقى في العهد من خلال الأعمال] الذي صاغَه ساندرز، لا يزالُ يُنصِفُ المشهد المُتنوّع ليهوديّة الهيكل الثاني كما نعرفُها الآن[3]. وقد نُشِرَت مُؤخّراً مقالةٌ من قبل فريدمان وميانو تُفرّقُ بين العهدِ الإبراهيميّ، عهد داود، عهد سيناء، و"العهد الجديد"، كما هي مُمثّلة في التقاليدِ اليهوديّة التوراتيّة وما بعد التوراتيّة.

---

(1) أمثلة: ، B. Nitzan ,"The Concept of the Covenant in Qumran Literature ,"in *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (ed. D. Goodblatt, A. Pinnick, and D.R. Schwartz; STDJ 37; Leiden 2001), 85–104; Porter and de Roo ,*The Concept of Covenant* ;L .H .Schiffman ,"The Concept of Covenant in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature," in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (ed. H. Najman and J.H. Newman; JSJSup 83; Leiden 2004), 257–278. انظر أيضاً: E. J .Christiansen ,*The Covenant in Judaism and Paul :A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (AGJU 27;Leiden 1997).

(2) انظر: F. García Martínez, "Emerging Christianity and Second Temple Judaism: A 'Qumranic' Perspective ," RCT 29(2004):255–267؛ الذي يميّز بين مفاهيم مختلفة للعهد في حكم *الجماعة* ووثيقة دمشق على الترتيب.

(3) انظر: D.A. Carson, P.T. O'Brien, and M.A. Seifrid, eds., *The Complexities of Second Temple Judaism (vol. 1 of Justification and Variegated Nomism*; ed. D.A. Carson, P.T. O'Brien ,and M. A. Seifrid ;WUNT 2.140;Tübingen / Grand Rapids ,Mich., 2001).

إنّ التفريقَ بين أنواع العهد ليس اختراعاً لاهوتيّاً قامَ به بولسُ، بل عرَضَه بمعنى تَناقُضات لها مكانُها في المناقشاتِ السّاخنةِ في بداياتِ حركة- يسوعَ حولَ مكانة الشريعة في إرساليّة الإنجيل إلى الأمم. وإشارة بولس إلى القدس وحزب الختان في غلا ٢:١ – ١٤ ربّما يُفيدُ في تشويه سمعة جدول أعمال المعارضين الذين استمدّوا مصدرَ سلطتهم من "القدس الحاليّة".

إنَّ ضغطَ الامتثال للشريعة هو ما يصفُه بولسُ في الإشارة إلى القدس في غلا ٢:٤ – ٥ وفي الإشارة إلى تأثير حزب الختان، أي الدوائر حول يعقوبَ، التي جاءَت إلى أنطاكية، كما نقرأُ في غلا ٢:١١– ١٤[1]. وبصرفِ النظر عن رسائل بولسَ، فإنَّ سفرَ أعمال الرسل يُشيرُ أيضاً إلى أنَّ الامتثالَ للشريعة كانَ مصدرَ قلقٍ كبيرٍ لكنيسة القدس (أعمال ١٥:٢١– ٢٦). ومن منظور تاريخيّ، كانَ احترامُ شريعة موسى ربّما من ضمن الافتراضات الأساسيّة لفكر العهدِ اللاهوتيّ في يهوديّة الهيكلِ الثاني داخل كلّ تفرُّعاتها. وقد كان تأثُّر حركة- يسوع التبشيريّة منذُ وقت مبكر شديداً بهذا التقليد الدينيّ، وهذا بدوره يُفسّرُ الجدلَ من وجهة نظر بولسَ الذي لم يُساندِ الالتزامَ بالشريعةِ ككل وذلك باعتباره جزءاً مركزيّاً من رسالة إنجيله إلى الأمم.

فِكرُ العهدِ عندَ بولسَ في غلاطيةَ

٤:٢١ – ٣١ ورسائلِ بولس الأخرى

إنَّ الاستعارةَ المجازيّة المُتعلّقة بهاجرَ كرمزٍ لعهدِ جبلِ سيناء "تَلِدُ للعبوديّة "هي جزءٌ لا يتجزَّأُ من حُجج بولسَ في غلاطية، كما كنّا قد رأينا. وكانَ من الضروريّ تحليلُ مكانةِ الرّمز في حُججِ بولس قبلَ أن نتمكّنَ من العودة إلى مكانه في فكر العهد عندَ بولسَ بشكلٍ عامّ. والسّؤالُ كيفَ يُمكنُ لاستعارةٍ مجازيّةٍ حولَ هاجرَ مُتعلّقة بفكرِ العهد عندَ بولس ولاهوتِ بولسَ ككلّ أن تهمَّ فحوصي في نهايةِ المطاف.

---

[1] انظر: P.F. Esler, "Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2.1–14," *BibInt* 3 (1995):285–314 الذي يقدّم دليلاً قويّاً على الفكرة القائلة إنّ المناهضين المقدّسين في غلا ٢:١ – ١٠ هم أيضاً أولئك العاملون في أنطاكيّة في غلا ٢:١١ – ١٤.

ينبغي أولاً الإشارة إلى أنّ الخلافَ والنقاشَ اللاهوتيين الكامنين خلفَ الاستعارةَ المجازيّة إنّها يَعتمِدان على الإطار المُمكِن للرسالة إلى أهل غلاطية، أي وضعها البلاغيّ، في حين أنّ صورةَ لاهوتِ بولسَ ككلّ تتوقّفُ على ما يَستنتِجُه واحدُنا من "الذهاب خلف" رسائل بولس[1]. وإذا ما قارنّا مفهومَ العهدَين، عهد بالوعد وعهد "بالعبوديّة"، في الاستعارة المجازيّة في غلا ٤ :٢١ – ٣١ بالأفكارِ الموروثة في رسائل بولس الأخرى، يُمكنُنا تَتبُّعَ أثرِ سياقٍ آخرَ يَستخدِمُ بولسُ فيه التّضادَّ بين العهدَين. أي أنّ بولس، في رسالة كورنثوس الثانية ٣ :٤ – ١٨، يُقابلُ العهدَ الذي نُقِلَ بوساطة موسى باعتباره "العهدَ القديم" مع العهدِ الجديد في المسيح. في هذا المقطع، يُؤكّدُ بولسُ أيضاً على الحرّية في ما يخصّ رسالة إنجيل المسيح (٢ كو ٣ :١٧). مع ذلك ففي هذا المقطع ليس ثمّةَ رفضٌ للعهد القديم باعتباره لم يَعُد ذي صلةٍ أو أنّه يودي فقط إلى العبوديّة، بل كعهدٍ لا يمكن فهم روعته بشكل صحيح إلا بلغة البهاء الفائق للعهد الجديد. وفي مواضعَ من رسالته إلى أهلِ روما حيثُ يَشرعُ بولس بالحديث عن العهد فإنَّ فكرةَ التمايُز بدلاً من التناقُض على ما يبدو تطفو على السّطح في روما ٩ :٤، في حين أنّ روما ١١ :٢٧ على ما يَظهرُ تَصوَّرَ تقارُباً في فكرة العهد في ضوء منظور بولس اللاهوتي لخلاص كلّ إسرائيل (روم ١١ :٢٥ – ٣٢). وبعدُ فإنَّ الحُجّة اللاهوتيّة حول وعد إبراهيم، باعتباره النقيض لفكرة التوريث الحصريّ عبر الشريعة، تظهرُ أيضاً في روم ٤.

بالعودة إلى الحُجّة في غلاطية، فإنّ الاستعارة المجازيّة حول هاجرَ وسارةَ تُشكّلُ جزءاً من نسيج مناقشةٍ لاهوتيّةٍ في هذه الرسالة، في ردّ جدليّ على أفكارٍ أخرى حولَ رسالة الإنجيل التي تأثّرَ بها الجمهورُ الغلاطيُّ وفي نقاش الافتراضات التفسيريّة حول الشريعة. وبلغة اللاهوت، تفيد الاستعارة المجازيّة في وضع الخطّ الفاصل بين موقف بولس وموقف معارضيه التبشيريّين، دونَ أن يُؤديَ ذلك إلى تحديد كلّ عنصرٍ من عناصر فكرِ بولسَ اللاهوتيّ حول الشّريعة في رسائله.

[1] قارن: J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (London 1998), 1–26

النقديّة الفلسفيّة للمزاعم النسبيّة والنزْع الرواقيّ للتسييس عن السّياسة: الاستراتيجيّات اليونانيّة الرومانيّة في تفسير بولس الاستعاريّ المجازيّ لهاجر وسارة (غلا ٤: ٢١-٣١)

جورج فان كوتن

مقدّمة

لا يُشار إلى شخص هاجر بالاسم في كتابات العهد الجديد، مع الاستثناء الملحوظ لرسالة بولس إلى أهل غلاطية (٤:٢٤– ٢٥). في هذه الرّسالة يرغب بولس بتحديد هويّة الحركة المسيحيّة الوليدة ضمن اليهوديّة كنوع شموليّ من اليهوديّة. وفي قيامه بذلك يطوّر علم تاريخ مسيحيّ historiography الذي يدور حول شخصيّات إبراهيم، موسى، والمسيح. وبرأي بولس، فإنّ اليهودية، التي المسيحيّة جزء منها، هي في جوهرها ديانة إبراهيميّة، ترجع إلى شخصيّة إبراهيم الهجين على العتبة بين العالمين الكلداني واليهوديّ، في حين أنّ موسى هو مجرّد شخصيّة ثانوية. إنّ إعادة التعريف الإبراهيميّة هذه لليهوديّة (المسيحيّة) إنّما تحدّث في الإصحاح الثالث من رسالة بولس (غلاطية ٣:٦ - ٢٩)، بعد أن يكون قد وضع مسيحيّته اليهوديّة مقابل أشكال اليهوديّة الأخرى في زمنه (مسيحيّة وغير مسيحيّة على حدّ سواء) في الإصحاحَين الأول والثاني. والمثير للدهشة، أنّه بعد تفكّره في قصّة إبراهيم في الإصحاح الثالث، يعود إلى هذه القصّة مرّة أخرى قرب نهاية الإصحاح الرابع، مع التركيز الآن على ابني إبراهيم، إسماعيل وإسحَق، وأميهما على الترتيب، هاجر وسارة. في حين أن المساهمات الأخرى في هذا الكتاب تتناول ذروة أول مقطع متعلّق بإبراهيم في العبارة المبرمجة القائلة" فليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبدٌ أو حرّ، وليس هناك ذكرٌ وأنثى، لأنّكم جميعكم واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم" (غلا ٣:٢٨ – ٢٩)، أو بالطريقة التي عبّر بها المقطع الثاني حول إبراهيم عن فكر بولس المتعلّق بالعهد[1]، سيركّز بحثُنا هذا على الأسباب التي أدّت إلى المقطع الثاني،

[1] انظر المساهمتين في هذا الكتاب من قبل كارين نويتل وألبرت هوجيترب في هذا العمل. بالنسبة لغلاطية ٣ – ٤: قارن: F .Vouga, "La construction del 'histoire en Galates 3–4," *ZNW* 75(1984):259–269

وبشكل خاص، على إدراجه الصريح لشخصيّة هاجر (القسم الثاني)، وعلى اثنتين من الميزات الملحوظة الأخرى: انتقاده لأهمية النسب الإثني (القسم الثالث)، ومماثلته بين هاجر وسارة والقطبين النقيضين للمواطنية الثنائية – المواطنيّة الأرضيّة مقابل المواطنيّة السّماويّة (القسم الرابع). هاتان الموضوعتان، أي مزاعم النسب الإثنيّ والمواطنيّة المزدوجة، سوف تُفسّران مع إيلاء اهتمام خاص للعالم لليونانيّ الرومانيّ. فالغلاطيّون، أيضاً، كانوا جزءاً من هذا العالم، بعد أن اجتازوا اليونان القرن في الثالث قبل الميلاد، عبروا الحدود إلى آسيا، و"احتلّوا البلاد على الجانب الأبعد من نهر سانغاريوس، واستولوا على أنكيرا، وهي مدينة للفريجانيين"[١].

الطبيعة الجدليّة لإعادة صياغة بولس لقصّة هاجر

يبدو أنّ السبب الذي يدفع ببولس، بعد توسّعه في قصّة إبراهيم في الإصحاح الثالث، لإضافة مقطعٍ ثانٍ حول إبراهيم في نهاية الإصحاح الرابع، إنّما يكمن في رغبته في أن يضرب في قلب هؤلاء اليهود الذين يعتبرون اليهوديّة ديناً عرقيّاً والذي يعتمد على النسب الجينيّ بين اليهود وإبراهيم. أول مقطع حول إبراهيم في الإصحاح الثالث مخصّص لسؤال ملتهب: "من هو ابن إبراهيم،" سؤال يُجاب عليه في غلا ٣:٧ (" فاعلموا إذاً أنّ أبناء إبراهيم إنّما هم أهل الإيمان")، وفي ٣:٢٩ ("فإذا كنتم للمسيح، فأنتم إذاً *نسل sperma* إبراهيم")[٢]. ويُفسَّر مقطع إبراهيم الأوّل من أجل تحديد ماهيّة "اليهوديّة الحقيقيّة": أنّها ليست مبنيّة على موسى، الذي شريعته ثانويّة لأنّها لم تظهر على المسرح إلا بعد إبراهيم بأربعمئة وثلاثين سنة (غلا ٣:١٧)، بل على إبراهيم، الذي سمته المميّزة هي الثّقة بالله:ho pistos Abraam [مع إبراهيم المؤمن – مترجم] (٣:٩).

ومن أجل انتقاد خصومه بشكل أكثر فعالية، يضيف بولس مقطع إبراهيم الثاني في نهاية الإصحاح الرابع، الذي يواجه به خصومه بالقول إنّ إبراهيم كان يمتلك ولدين *اثنين*، أي، ليس فقط إسحَق الذي يعتبره اليهود الولد "الشرعي"، بل إسماعيل، أيضاً: "قولوا لي، أنتم الذين يريدون أن يكونوا في حكم الشريعة: أما تسمعون الشريعة؟ فقد ورد في الكتاب أنّ

---

[1] Pausanias ,*Descr.*1.3.5–1.4.6.

[٢] الترجمات من الكتاب المقدّس مأخوذة على نحو اعتياديّ من الـNRSV، مع بعض التحويرات الطفيفة إذا تطلّب الأمر، أمّا الترجمات من الكتّاب الكلاسيكيّين فمأخوذة من مكتبة لويب الكلاسيكيّة، مع بعض التحويرات أيضاً.

إبراهيم رزق *ابنين* ... "(غلا ٤ :٢١ – ٢٢؛ الأحرف المائلة إضافة من الباحث). يبدأ مقطع إبراهيم الثاني فجأة في نقطة كان بإمكان بولس فيها أن يصل بخطابه إلى نهايته لكنّه بدلاً عن ذلك يبدأ من جديد. هذا المقطع هو أكثر جدليّة حيث أنّ عبارته غير الماضية" إنّ إبراهيم كان له ابنان" كانت ستعتبر ملاحظة استفزازيّة من قبل أولئك اليهود واليهود المسيحيّين الذين اعتبروا أنفسهم بأنّهم "أبناء إبراهيم" بحكم النسب الجيني من الابن لإبراهيم، أي إسحَق. ففي المصادر اليهوديّة والمسيحيّة على حد سواء نجد فكرة أن إسحَق كان الولد الوحيد، الذي أنجبه إبراهيم. على الرغم من أنّ التوراة السبعينيّة تكتفي بتصوير إسحَق بوصفه "الابن الحبيب" لإبراهيم (تك ٢٢:٢)، فإنّ كُلًّا من يوسيفوس ومؤلّف الرسالة إلى العبرانيّين يذهبان إلى ما هو أبعد من ذلك، حين يصوّرانه على أنّه *النسل الوحيد monogenēs*. ووفقاً لمؤلّف الرسالة إلى العبرانيّين، بالإيمان قرّب إبراهيم إسحَق، لمّا امتُحن. فكان يقرّب *ابنه الوحيد*، وقد تلقّى المواعد، وكان قد قيل له: "بإسحَق سيكون لك نسل يحمل اسمك. فقد اعتقد أنّ الله قادرٌ حتى على أن يقيم من بين الأموات، لذلك استردّه ...". (عب ١١:١٧ – ١٩)

هذا التوصيف لإسحَق بأنّه ابن إبراهيم المفرد، الأوحد (عب ١١:١٧) يُشارك فيه يوسيفوس، الذي يرى أن" إسحَق كان الحبيب المتّقد لوالده إبراهيم، لأنّه ابنه الوحيد (*monogenēs*) الذي ولد له وهو على أعتاب الشيخوخة بفضلٍ من الله" (*عاديات* ١ ,٢٢٢). ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف يقرّ يوسيفوس بحقيقة أنّ إسماعيل وذرّيته على علاقة بإبراهيم، لكنّه في تصويره لهذه العلاقات يتجنّب بعناية مصطلحات البنوّة:

عندما بلغ الطفل مرحلة الرجولة، وجدت والدته له زوجة من ذلك العرق المصريّ الذي نشأت هي ذاتها منه أصلاً؛ ومنها وُلدَ اثنا عشر ولداً لإسماعيل، نبايوت(يس)، قيدار، عبدئيل، مسّم، ماسما، عيدوم(اس)، مسميس، خودم، تيمان، جتور، نفيس، قدماس. وقد احتل هؤلاء البلاد كلّها الممتدة من الفرات إلى البحر الأحمر وأسموها النبطيين. وهؤلاء هم الذين منحوا أسماءهم للأمّة العربيّة وقبائلها على شرف تميّزهم الخاص وشهرة إبراهيم
εἰσὶ δὲ οὗτοι, οἳ τὸ τῶν Ἀράβωνς ἔθνο καὶ τὰς φυλὰς ἀπ' αὐτῶν)
)(τὴν ἀρετὴν αὐτῶν καὶ τὸ Ἀράβμου ἀξίωμα καλοῦσι διά τε
يوسيفوس، *عاديات* ١ ,٢٢٠ – ٢٢١).

وفقا ليوسيفوس، فإنّ ذريّة إسماعيل تشكّل τὸ τῶν Ἀράβων ("أمّة العرب") وإنّ هذا الاسم بالذات، "العرب"، كما يبدو أنّ يوسيفوس يقترح، هو الذي يعكس (أ) ال ἀρετὴ("الامتياز") الخاص بهم و(ب) τὸ Ἀράβμου ἀξίωμα ("شهرة إبراهيم"). وكما يوضّح ثاكيراي في ملاحظاته، وما يؤكّده هيلهورست في مساهمته في هذا الكتاب، يبدو يوسيفوس وكأنّه يشير إلى "صلة بين الاسم عرب مع الحرفين الأولين من ἀρ-ετὴ و Ἀρ-άβμους".[1] وعلى الرغم من أنّ يوسيفوس يفترض وجود صلة وثيقة بين إبراهيم من جهة، وإسماعيل وذرّيته الع-ر- ب من جهة أخرى، فهو لا يدعو إسماعيل ابن إبراهيم، لأن الابن الوحيد الذي أنجبه هو إسحَق. إذا لم يكن بالإمكان تصوّر أن يكون المرء ابناً لإبراهيم، سواء من قبل غير المسيحيّين اليهود مثل يوسيفوس واليهود المسيحيين مثل مؤلّف الرسالة إلى العبرانيّين، إلّا عبر خطّ إبراهيم- إسحَق- يهود، فإنّ عبارة بولس القصيرة، "يقول الكتاب: كان لإبراهيم *ابنان*" (غلا ٤ :٢٢) تبدو من ثمّ جدليّة إلى حدٍّ مبالغ به واقعياً. وهذه العبارة توضّح أيضاً، لماذا يبدأ بولس، في مقطعه الثاني من روايته المتعلّقة بإبراهيم، الحديث عن هاجر. فهو لا يهتمّ بهاجر ذاتها، بل فقط بقدر ما هي والدة الابن *الآخر* لإبراهيم. وخلافاً ليهود آخرين مثل يوسيفوس ومؤلّف الرسالة إلى العبرانيّين، كان بولس من أصحاب الرأي القائل إنّه كان لإبراهيم ابنان، ويشدد على هذا لأنّ هذا الواقع يقوّض أركان زعم صريح بأنّهم أبناء إبراهيم. السؤال الذي يفسّره بولس ليس هو ما إذا كان المرء ابناً لإبراهيم أم لا، بل أي نوع من الأبناء هو، أي من خلال خطّ نسب إسحَق، أو من خلال خطّ نسب إسماعيل:

قولوا لي، أنتم الذين يريدون أن يكونوا في حكم الشريعة: أمّا تسمعون الشريعة؟ فقد ورد في الكتاب أنّ إبراهيم رزق ابنين أحدهما من الأمَة والآخر من الحرّة. أمّا الذي من الأمَة فقد ولد بحكم الجسد، وأمّا الذي من الحرّة فقد ولد بفضل الموعد. (غلا ٤ :٢١ – ٢٣)

سأمتنع عن التعليق بالتفصيل على هذا المقطع واستمراريّته، وبدلاً عن ذلك سوف أتتبّع خطّين فكريّين في الجدل البولسيّ. ويبدو أنّ مقطع إبراهيم الثاني بأكمله يكشف من جملته الافتتاحيّة أنّ إبراهيم لديه ولدان. وكما سبق وشرحنا، فإنّ هذا النصّ يسمح بولس بأن

---

[1] Flavius Josephus, *Jewish Antiquities, Books 1–20* (trans. H.S.J. Thackeray et al.; L C L ;Cambridge ,Mass., 1930–1965), 5:109n؛ قارن النتيجة في مساهمة أنطوني هيلهورست في هذا العمل.

يضع أي زعم مباشر بالبنوّة الإبراهيميّة موضع تساؤل. وكما سنرى في القسم التالي، يواصل بولس انتقاده لهذه المزاعم الإثنيّة، بل إنّه يعكسها. ومن ثمّ، وكما سنرى في المقطع الأخير، وضمن هذا الخطّ من التفكير يفتح بولس خطّاً ثانياً، والذي يماثل فيه بين هاجر وسارة وبين نوعين مختلفين من المواطنة، مواطنة ذات طبيعة إثنيّة، أرضيّة، ومواطنة ذات طبيعة سماويّة.

الخطّ الأول للفكر: نقد المزاعم الإثنيّة والجنيولوجيّة وعكسها.

١,٣ حجج بولس

إنّ وجود ابنين لإبراهيم يعني أنّ هناك نسبين عرقيّين مختلفين، نسب من خلال إسحَق، عن طريق سارة أمّه، وآخر من خلال إسماعيل، عن طريق هاجر أمّه. وبهذه الطريقة يشكّك بولس بصحّة حجج خصومه اليهود، الذين على ما يبدو كانوا يزعمون أنّه وحدهم الإثنيّين اليهود هم أبناء إبراهيم. ووفقاً لبولس، هنالك سلسلتا نسب مختلفتان محتملتان. لكنّ نقديّة بولس تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فهو يقلب أيضاً الفهم العام لهذه الأنساب العرقية عن طريق تفسيرها بطريقة مقلوبة من خلال تفسير مجازي غير حرفي. من الملفت للنّظر أنّ بولس يعتبر هؤلاء اليهود الذين يتمسّكون بمزاعمهم التي تدور حول المركزيّة الإثنيّة من أنّهم نسل إبراهيم الوحيد ويقاومون فهم بولس الشموليّ لليهوديّة من أنّهم ذريّة إبراهيم، لكن ليس عن طريق سارة، أم إسحَق، بل من خلال هاجر، أمّ إسماعيل. ليس شخص سارة، بل شخص هاجر الذي يماثل مع "جبل سيناء"، الذي يقع في الجزيرة العربية، و"القدس الحالية":

وفي ذلك رمز، لأنّ هاتين المرأتين هما العهدان: أحدهما من طور سيناء تلد العبوديّة، وهو هاجر. لأنّ سيناء جبل في جزيرة العرب. وهاجر تقابل أورشليم هذا الدهر، فهي في العبوديّة مع أولادها. أمّا أورشليم العليا فحرّة وهي أمّنا. (غلا ٤:٢٤ – ٢٦).

في هذا المقطع تتمّ المماثلة بين اليهود الإثنيّين و"جبل سيناء" لأنّهم يتبعون الشريعة الموسويّة ولأنّهم، كما يوضّح بولس في مقطع إبراهيم الأوّل في الإصحاح الثالث، يستمدّون هويّتهم من موسى وليس من إبراهيم، ولا يمتثلون لفهم بولس الشموليّ لليهوديّة. وفي المقطع الحالي يوصفون الآن بأنّهم من نسل هاجر. ويبدو أنّ بولس يدعم مطابقته المقلوبة بين اليهود "الموسويّين – السينائيّين" هؤلاء والمنحدرين من هاجر عبر الإشارة إلى خلفيّتهم

المناطقيّة المشتركة في جزيرة العرب. إنّ الرابط بين جبل سيناء وجزيرة العرب والرابط بين جزيرة العرب وهاجر على حدّ سواء موطّدة أركانها في الأدب اليهودي القديم. كما رأينا للتو، يصف يوسيفوس الإثنيّة العربيّة من نسل إسماعيل:

ولد اثنا عشر ولداً لإسماعيل، نبايوت(يس)، قيدار، عبدئيل، مسّم، ماسما، عيدوم(اس)، مسميس، خودم، تيمان، جتور، نفيس، قدماس. وقد احتل هؤلاء البلاد كلّها الممتدّة من الفرات إلى البحر الأحمر وأسموها النبطيّين. وهؤلاء هم الذين منحوا أسماءهم على للأمّة العربيّة (*to tōn Arabōn ethnos*) وقبائلها. (يوسيفوس، *عاديات* ١, ٢٢٠ - ٢٢١).

وبهذه الطريقة يتمّ ربط هاجر وذرّيتها عبر إسماعيل مع جزيرة العرب. في الوقت نفسه يعتبر جبل سيناء متموضعاً في منطقة الجزيرة العربيّة. وفي وصفه لرأي أبيون بالتاريخ اليهوديّ، يكتب يوسيفوس أنّ أبيون "يخبرنا. . . أنّ موسى صعد جبلاً يُدعى سيناء، الذي يقع بين مصر وجزيرة العرب". (يوسيفوس، *C.AP.* 2.25).

هذا الربط بين جزيرة العرب، وهاجر من جهة، وسيناء، من جهة أخرى، إنّما يبدو لدعم قول بولس الضمنيّ من أنّ اليهود غير الحقيقيّين، الذين يلتزمون بالشّريعة، هم من نسل هاجر والذين تعكس وجهات نظرهم خلفيّات عربيّة- سينائيّة- موسويّة- بدّل اليهوديّة الحقيقيّة التي تبدأ مع إبراهيم. وكما أشار في مقطع إبراهيم الأوّل، فقد جاءت الشريعة السينائيّة بعد إبراهيم بأربعمئة وثلاثين سنة (غلاطية ٣:١٧). الآن نقول إنّه في مقطع إبراهيم الثاني، فالشريعة الموسويّة ليست مقيّدة كرونولوجيّاً فقط بتأكيد بولس على أصلها الذي من منطقة جزيرة العرب بل أيضاً جغرافياً، ومن هنا جاء التطابق القويّ بين اليهود السينائيّين- الموسويّين وهاجر، التي تحتلّ ذرّيتها الإقليم ذاته. مع ذلك، فاليهود الآخرون، مثل بولس وغيره من اليهود المشاركين في حركته التبشيرية، واليونانيون، الذين كانوا في السابق من الوثنيّين، مثل أهل غلاطية (لو يستطيع بولس إقناعهم)، هم من نسل سارة: " أمنا "(غلاطية ٤:٢٦). وهذا ما يؤكّد عليه في السطور التي تتلو، حيث يحاول بولس إقناعهم بنسبهم الحقيقي: " فأنتم، أيّها الأخوة، أولاد الموعد، على مثال إسحَق...فلسنا نحن إذاً، أيّها الأخوة، أولاد الأمَة، بل أولاد الحرّة"(غلا ٤:٢٨ - ٣١). وبولس لا ينتقد فقط صحّة المنطق الإثني، بل يعكس أيضاً مزاعمه المتضمّنة؛ فأحفاد إبراهيم" الحقيقيّين" عبر

سارة وابنها إسحَق ليسوا اليهود المتمركزين حول الإثنيّة، الذين يؤكّدون على جذورهم الخاصّة، النقيّة، الجينية، بل أولئك الذين يظهرون الصفات الشخصيّة لإسحَق وأمّه.

ومهما يمكن لهذا الجدل أن يبدو مصطنعاً، فإنّه لا يخلو من نصوص مشابهة في المصادر اليونانيّة والرومانيّة. ففي كتابات فلاسفة مثل أفلاطون، بلوتارخ، وديو الذهبيّ الفم نجد انتقادات مماثلة للمزاعم النَسَبيّة ،وأحياناً بالطريقة ذاتها يعكسون هذه المزاعم.[1]

2.3 الانتقادات الإغريقيّة- الرومانيّة لصحة النسب الجينولوجيّ

إنّ نصوصاً مشابهة لانتقادات بولس للمزاعم الإثنيّة والنَسَبيّة هي غالباً ما ترتبط بهرقل. فالعديد من الأفراد والحالات اليونانيّة زعموا أنّهم أخذوا عنه، كما ادّعت كثير من المدن أنّ من أسسها هو هذا البطل اليونانيّ.

أ. *أفلاطون*

في *ثياتيتوس* *Theaetetus* أفلاطون، يقال إنّ سقراط وجد أنّ أولئك الذين يرجعون نسبهم إلى شخصيّة مهمّة هم على خطأ. ووفقاً لسقراط، فإنّ مثل هذه المزاعم النَسَبيّة هي غير فلسفيّة البتّة لأنّ الناس يميلون إلى تجاهل تلك المزاعم ضمن أنسابهم والتي هي، لمجموعة متنوّعة من الأسباب، أقلّ إثارة للاهتمام:

وعندما ينشد الناس مسبّحين بحمد النسب ويقولون إنّ شخصاً ما هو نبيل المولد، لأنّه يستطيع أن يُظهر سبعة أسلاف أغنياء، فهو [أي، الفيلسوف] يعتقد أنّ مدائح كهذه تنمّ عن رؤية مملّة وضيّقة تماماً من جانب أولئك الذين ينطقون بها؛ وبسبب عدم وجود التعليم لا يمكنهم إبقاء عيونهم ثابتة على الكلّ وهم غير قادرين على حساب أن لكلّ إنسان آلافاً لا تُحصى من الأجداد والأسلاف، من بينهم بأيّة حال الأغنياء والفقراء، الملوك والعبيد، البرابرة واليونانيّون. (أفلاطون، *Theaet.*، ١٧٥ آ)

---

[1] من أجل مقاربة سياقيّة مقارنة؛ انظر: S. Di Mattei, "Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21–31) in Light of First Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics," *NTS* 52(2006): 102–122

الحقيقة أنّ سقراط، في ردّه على هذه المزاعم، يقترب من تفسير بولس للتفريق الاجتماعي والإثني (انظر غلا ٣:٢٨)، على الرّغم من أنّ سقراط، بشكل مختلف عن بولس، في هذا المقطع، لا يدينها صراحة بحدّ ذاتها. وملاحظة سقراط القائلة إنّه من الصعب العثور على أنساب نقيّة عرقيّاً تذكّرنا أيضاً بنيّة مؤلّف إنجيل متى، الذي يحرص على ذكر المرأة الأجنبيّة، غير اليهوديّة، في سلسلة نسب يسوع؛ وعلى الرغم من أنّه ينحدر في نهاية المطاف من إبراهيم (متى ١:٢)، فإنّ نسب يسوع يمرّ عبر نساء مخزيات أو أجنبيّات مثل تامار وراعوث (متى ١:٣، ٥)[1].

بعد ذلك، وكمثال على المزاعم النَسَبيّة التافهة والسخيفة، يذكر سقراط أولئك الذين يؤكّدون على نسبهم لهرقل:

وعندما يفخر الناس بلائحة من خمسة وعشرين جدّاً ويرجعون بنسبهم إلى هرقل، ابن أمفريتون، فإنّ تفاهة أفكارهم تبدو له [أي، الفيلسوف] سخيفة؛ وهو يضحك عليهم لأنّهم لا يستطيعون تحرير عقولهم الساذجة من الغرور عن طريق حساب أنّ أسلاف أمفريتون الخمسة والعشرين شكّلوا ثروة صدف وأن صنعتهم، والخمسين في هذا الشأن. في كلّ هذه الحالات يسخر القطيع العام من الفيلسوف، ويرجع ذلك من ناحية لأنّه يظهر الازدراء، ومن ناحية أخرى لأنّه جاهل بالأمور العموميّة وهو محتار على الدوام. (أفلاطون، *Theaet.*، ١٧٥ آ–ب)

إنّ التوتر المذكور بين الفلاسفة، الذين ينتقدون مثل المزاعم، و"القطيع العام"، الذي يقدّرها، يؤكّد كم يبدو الناس حساسين عندما يتمّ الطعن بمزاعمهم الإثنية والنَسَبيّة. وفي ليسيز *Lysis* أفلاطون يتمّ إعطاء مثال عن أحد الإثنيّين المسمّى هيبوتاليس Hippothales، والذي يؤكّد، في قصيدة له، على صلة القرابة بينه وبين هرقل في محاولة للتأثير على جمهوره. يبدو أحد محاوري سقراط نقديّاً حتى أقصى حد من مزاعم هبوتاليس حيث يصفها بأنّها "حكايات زوجات عجائز"، أمّا سقراط فيرى، بدوره، أن هيبوتاليس مثير للسخرية.

(*Lysis* 205 c).

---

[1] قارن: U. Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew* (trans. J. Bradford Robinson; NT Theol ;Cambridge 1995), 26.

ب. بلوتارخ

من بين الدول اليونانيّة التي ادّعت أنّها ترجع إلى هرقل يبرز الإسبارطيّون على نحو واضح، جنباً إلى جنبٍ مع العائلة المالكة المقدونيّة، التي تدّعي أيضاً نسباً مباشراً من هرقل. وفي العديد من كتاباته يعلّق الفيلسوف الأفلاطوني الوسطي بلوتارخ (حوالي ٥٠ - ١٢٠ م) على المزاعم الإسبارطيّة، ويظهر أنّ المرء لا يُعتبر منتسباً حقّاً لهرقل إلا إذا حاكى شخصيّة هرقل المثالية. وفي عمله المسمّى *أبوفتغماتا لاكونيكا* *Apophthegmata Laconica* ، نجده يستشهد بليكورغوس، الواضع الشهير لشرائع إسبارطة الكلاسيكيّة والمسمّى *eunomia* ("المنظّم الجيّد"). ووفقاً لبلوتارخ،

فإنّه [أي ليكورغوس، المشرّع] أوضح كم تساهم التعليم في ما هو أفضل أو ما هو أسوأ، حيث يقول:" كذلك أيضاً في حالتنا، فمواطنينا، الذين هم نبلاء بالولادة (*eugeneia*)، المعجبون جدّاً بالكثرة، وبكوننا منحدرين من هرقل (*to aph' Hērakleous einai*) فالأمر لا يضفي أيّة ميزة، ما لم *نقم* بهذا النوع من الأشياء الذي كان يقوم به على ما يبدو الأكثر تمجيداً والأكثر نبلاً من البشرية جمعاء، وما لم نمارس ونتعلّم ما هو خيّر على طول حياتنا".

(بلوتارخ، *Apoph. Lac.* 226 A؛ الأحرف المائلة من لدن الباحث).

إنّ الرسالة التي يودّ ليكورغوس نقلها بوضوح هي أنّ الزعم بأصول هرقليّة لا طائل منه ما لم تقابله أفعال تشبه أفعال هرقل. مثال آخر على هذه القناعة نجده في وصف بلوتارخ لكتاب عن الحكومة كتبه القائد الإسبارطيّ ليساندر Lysander (مات ٣٨٥ قبل الميلاد)، والذي يبدو أنّه يقول فيه إنّه لا ينبغي أن تكون الملكيّة الإسبرطيّة وراثيّة وأن تقتصر على من يسمّون بالهرقليين Heraclidae، الذين كانوا يعتبرون من نسل هرقل ويجمعون بين كلّ من الأجيادات Agiads (البيت الملكي الكبير في إسبرطة) والإيريبونتيدات Eurypontids (الأصغر بين البيتين الملكيين الإسبرطيين)، لكنّهم منفتحون على الانتخابات:

يجب على المواطنين أن يأخذوا الملكيّة من الأجيادات والإيريبونتيدات وأن يطرحوها للانتخابات، فيختارون من بين أفضل الرجال، وهكذا فلا يجب أن يعود الشرف الرفيع هذا

إلى أولئك المنحدرين من هرقل (الذين قد انحدروا من هيراكليس (*to aph' Hērakleous*)، بل إلى رجال مثل هرقل (*hoi hoios Hēraklēs*)، والذين يجب أن يُختاروا لتفوقهم؛ لأنّه بسبب هذا التميّز رُفع هرقل إلى درجات الشرف الإلهيّة. (بلوتارخ، *Apoph. Lac.* 229 F)

هذا الرأي يشبه بقوّة نقد بولس لمزاعم الأنساب اليهوديّة. فتماماً كما أنّ اليهود الحقيقيّين ليسوا بالضرورة متّصلين إثنيّاً وجينولوجياً بإبراهيم عبر سارة وإسحَق بل يتشبهون بمواقف هذه الشخصيّات الأمثوليّة وبسماتها الشخصيّة، كذلك فالهرقليّون الحقيقيون ليسوا أولئك المنحدرين جسديّاً من هرقل بل هم "الرجال الذين يشبهون هرقل" والذين يظهرون تميّزاً مماثلاً.

وتظهر حالة أرخيداموس Archidamus، وهو أحد ملوك إسبرطة من الذين زعموا أنّهم من أصول هرقلية، أنّ مسألة التميّز الأخلاقيّ حاسمة إذا كان يمكن لشخص أن يعتبر "هرقليّاً حقيقيّاً". فلأنّه يحاول تحريض أحد الخصوم على خيانة حصن بعينه مقابل مكافآت كبيرة، فقد وجّه إليه اللوم لعدم كونه "هرقليّاً حقيقيّاً" للسبب التالي؛ فخصمه

دعا أرخيداموس بغير الهرقليّ الحقيقيّ، لأنّ هرقل مضى إلى قتل الأشرار، في حين يجعل أرخيداموس من الرجال الشرفاء أشراراً، وبالطريقة ذاتها يجب أن نقول لمن يدّعي اسم رجل مهذّب ، إذا كان يُكره على الأمور ويضغط من أجل مطلب وقح، إنّ سلوكه غير لائق وغير جدير بمولده وشخصيّته. (بلوتارخ، (*Vit. Pud* 535A–B)[1].

إنّ التمايز الذي نواجهه في هذه المقاطع المختلفة بين "الهرقليين الحقيقيين"، "رجال مثل هرقل"، والمنحدرين جسديّاً من هرقل الذين ليسوا جديرين بالاسم، ومن ثمّ "فهم هرقليون غير حقيقيين" قابل للمقارنة باستراتيجية بولس. وعن طريق عكس المزاعم النَسَبيّة، يحدّد بولس سمات اليهود الشموليين ومعتنقي هذه الشموليّة من الغلاطيّين-اليونانيّين الوثنيّين، اليهوديّة الإبراهيميّة بأنّهم "أولاد الموعد، على مثال إسحَق" (غلا ٤:٢٨)، أولاد ليس "الأمة، بل أولاد الحرّة" (غلا ٤:٣١)، وذلك بوصفهم نقيض أولئك الذين هم مجرّد *physei Ioudaioi*، أي أولئك الذين هم "يهود إذا ما تحدّثنا مادّياً" (٢:١٥). وفي رسالته

---

[1] قارن أيضاً: Plutarch ,*Reg .imp .apophth* .192A: "كان جوابه أنّ أرخيداموس لم ينحدر من هرقل، لأنّ هرقل، كما أردف، عاقب السيئين، لكن أرخيداموس جعل الأخيار سيئين".

إلى أهل روما كان على بولس أن يعود إلى هذا التمييز بين أن يدعو المرء ذاته، من ناحية، يهوديّاً وكونه يهوديّاً ظاهريّاً، ومن ناحية أخرى، كونه يهوديّاً داخليّاً (روم ٢:١٧، ٢٨ – ٢٩). أو كما يقول في الرسالة ذاتها، وبمصطلحات تشبه للغاية مسائل رسالته إلى أهل غلاطية:

فليس جميع الذين هم من إسرائيل بإسرائيل. ولا هم جميعاً بأبناء إبراهيم وإن كانوا من نسله، بل" بإسحَق يكون لك نسل يدعى باسمك". وهذا يعني أنّ أبناء الجسد ليسوا أبناء الله، بل أبناء الوعد هم الذين يحسبون نسله. (روم ٩:٦ – ٨).

على خلفية المزاعم الإثنيّة والنَسَبيّة حول المنحدرين الحقيقيّين من شخص البطل المهمّ هرقل في الكتابات اليونانية مثل تلك التي قمنا بتحليلها أعلاه، تقفز إلى الذهن تشابهات مثيرة للاهتمام.

ج. ديو الذهبي الفم:

مثال أخير على هذا النقاش الجينولوجيّ حول الأصول الهرقليّة يمكن أن نستمدّه من كتابات معاصر بلوتارخ، الخطيب اليوناني والفيلسوف الشهير ديو الذهبيّ الفم (حوالي ٤٠ – ١١٠ م). ليس وحدهم ملوك إسبرطة زعموا أنّهم من أحفاد هرقل المباشرين، فقد زعمت ذلك العائلة المقدونيّة المالكة أيضاً. وفي خطبته الرابعة،(*De regno iv* (*Kingship* 4 ، يقدّم ديو الإسكندر الأكبر وهو يناجي ديوجينوس المتهكّم، الذي يقول له إنّ الملك الحقيقي هو ابن زيوس، بنوّة تُظهر – وفقاً للفلسفة الكلبيّة– في شخصيّة المرء وليس فقط بالقوّة العسكريّة والهيمنة على العالم. ويوبّخ ديو الإسكندر على فهمه الوراثيّ للملكيّة، في حين يظهر عالم النحل الحيواني أنّ الملوك يُصنعون كذلك بالطبيعة ولا حاجة بهم لشارات خارجيّة، ولا يورثون هذه الملكيّة:

أجاب [أي، ديوجينوس] "إنّ هذه هي شارة النحل التي يرتديها الملك. ألم تسمع أنّ هنالك ملكاً بين النحل، حيث جُعل كذلك من قبل الطبيعة، الذي لا يشغل منصباً بفضلكم أيّها الناس الذين تدعون ميراثاً تتبعكم لنسبكم من هرقلَ؟" (Dio Chrysostom, 4 *Regn.* 62 [Or. 4])

في هذه المرحلة يبدو ديوجينوس وكأنّه يشمل زعم الإسكندر الجينولوجيّ بأنّه من أصول هرقليّة في نقديّته. ويحتلّ هذا بوضوح أكثر موقع الصدارة حين تصبح المحادثة بين الرجلين أكثر حرارة عندما ينطق ديوجينوس بالنقد التالي ويجبر الإسكندر على الإجابة:

" لذلك، أيها الرجل المشاكس، لا تحاول أن تكون ملكاً قبل أن تمتلك الحكمة"، ثمّ أضاف [أي، ديوجينوس]، " فإنّه من الأفضل عدم إعطاء الأوامر للآخرين بل العيش في عزلة لابساً جلد الغنم". فاعترض [أي، الإسكندر]، بالقول،" أنت، هل تصدر أوامرك لي، أنا الإسكندر، الذي من أرومة هرقل، بأن أرتدي جلد الغنم – أنا، زعيم الإغريق وملك المقدونيين"؟ (Dio Chrysostom, 4 *Regn.* 70 [Or. 4])

بطريقة مماثلة لتلك التي واجهناها عند بلوتارخ، فإنّ ديوجينوس ديو، أيضاً، يقول ما معناه أن تكون هرقلياً حقيقياً يعني أن تحاكي الشخصيّة والأفعال المثالية لهرقل بدلاً من الادّعاء بأنّك من سلالته ماديّاً:" حين تسقط غرورك ومواقعك الحالية، ستكون ملكاً، ليس بالكلمة ربّما، بل بالحقيقة؛ وسوف تسود على جميع النساء، فضلاً عن جميع الرجال، كما كان هرقل، الذي تدعون أنّه سلفكم" (Dio Chrysostom, 4 *Regn.* 72 [Or. 4])

من الجدير بالملاحظة أنّ انتقادات بولس وقلب المزاعم اليهوديّة بالأصول الإبراهيميّة هي في كثير من النواحي مماثلة للنقد الفلسفي اليوناني للكثير من المزاعم النَسَبيّة التي يحيلها أفراد أو دول يونانيّون إلى الأصول الهرقليّة. وربّما أنّ بولس كان على دراية بمزاعم كهذه ونقدها الفلسفيّ اللاحق. فبعد كلّ شيء، فإنّ طرسوس تأسّست كما يقال من قبل هرقل، وفي خطبته الثالثة والثلاثين، المسمّاة *Tarsica prior*، (*الخطاب الطرسوسي الأول*)، والذي يتناول علناً سكان طرسوس، يستخدم ديو الذهبيّ الفم النوع ذاته من النقد المستخدم في تقريعه لمزاعم أفراد ودول بأنّهم من أصول هرقليّة. وبلغة قويّة يندّد بانحطاطهم الأخلاقيّ ويهدّدهم بزيارة غير متوقّعة، مجهولة من قبل هرقل للمدينة التي أسّسها:

لم تحافظوا على اسمها ولا قدمها ولا سمعتها. ماذا كنتم ستعتقدون، إذا، تماماً كما يمكنكم أن تتوقّعوا على نحو معقول (وكما يخبر الناس) أنّه غالباً ما يزور الأبطال أو الآلهة المؤسّسون المدن التي أسّسوها، دون أن يراهم أحد (سواء في طقوس القرابين أو في أعياد شعبية أخرى بعينها) – أسألكم، إذا زاركم مؤسّسكم، هرقل، (دعونا نقول، بجذب من

المحرقة الجنائزيّة التي تقيمونها بأبهة خاصّة على شرفه)، هل تعتقدون أنّ سعادته ستكون مفرطة لسماع صوت كهذا؟ (Dio Chrysostom, 1 *Tars.* 47 [Or. 33])[1]

يبدو من المرجح، إذن، أنّه لا بدّ أنّ بولس كان على بينة بالمزاعم المتواترة والمتعدّدة بالأصل الهرقليّ التي ادّعتها مدن وأفراد ودول، وبالنقد الفلسفيّ أيضاً لهذه المزاعم. إنّ الانتقادات التي وجهها فلاسفة مثل أفلاطون، بلوتارخ، وديو الذهبيّ الفم بحقّ أولئك الذين يرجعون نسبهم إلى هرقل كانت متكرّرة، ومن المرجح أنّها جذبت انتباه بولس. وهم لا ينتقدون فقط مثل هذه المزاعم النَسَبيّة بل يقلبونها في بعض الأحيان أيضاً، بمعنى أنّ الهرقليين الحقيقيّين هم أولئك الذين يحاكون سلوك هرقل المثاليّ، حتى لو لم تكن لهم علاقة جينولوجيّة به. ويمكننا أن نرى الإستراتيجيّة ذاتها في رسالة بولس إلى أهل غلاطية، في المقطع الثاني المتعلّق بإبراهيم. ومن الممكن أنّ بولس، كما كنت قد اقترحت للتو، كان على دراية بالنقد الفلسفيّ للأصول الهرقليّة. لكن ربّما أنّ معارك إثنيّة-جينولوجيّة كهذه ولّدت النوع ذاته من النقد أيضاً. وبأيّة حال، فإنّ إستراتيجيّة بولس لا تنقصها الإستراتيجيّات المشابهة المعاصرة له. مع ذلك، فإنّ الدرجة التي يوسّع بها بولس نقديّته لجينولوجيا الأصول الإبراهيميّة بحيث تشمل إعادة نظر كاملة بالهويّة الإثنيّة لليهود تبدو غير مسبوقة.

خطّ فكريّ ثانٍ:

القدس الدنيويّة مقابل القدس السماويّة – استيلاء بولس على العقيدة الأفلاطونية-الرواقيّة حول الجنسيّة المزدوجة

لا يماثل بولس فقط بين اليهود الموسويّين-السينائيّين وهاجر، بل يفتح ضمن هذا الخطّ الفكري خطّاً ثانياً عن طريق المطابقة بين هاجر بدورها و"القدس الحالية"، في حين ترتبط سارة "بالقدس العليا":

أحدهما من طور سيناء تلد العبوديّة وهو هاجر. لأنّ سيناء جبل في ديار العرب. وهاجر *تقابل أورشليم هذا الدهر*، فهي في العبوديّة مع أولادها. *وأما [المرأة الأخرى فهي تقابل] أورشليم العليا* فحرّة وهي أمّنا. (غلا ٤ :٢٤ – ٢٦).

---

[1] من أجل أن طرسوس مدينة أسّسها هرقل، انظر أيضاً: Dio Chrysostom, 1 *Tars.* 1 [*Or.* 33].

وسأعود لاحقاً إلى وصف "قدس هذا الدهر" بمعنى العبوديّة (غلا ٤:٢٥). أمّا الآن فأودّ أن ألفت الانتباه إلى التناقض في هذا المقطع بين "قدس هذا الدهر" و"القدس العليا". وهذه الأخيرة، من وجهة نظر بولس، توصف بأنّها "أمّنا". وهذا أمر مهمّ لأنّ كلاً من اليهود وغير اليهود كانوا ينظرون بشكل اعتيادي إلى قدس هذا الدهر، الدنيوية، باعتبارها عاصمة *mētropolis* اليهود. وكلاً من سترابون ويوسيفوس يدعو القدس *mētropolis* بمعنى العاصمة (Strabo, *Geogr.* 16.2.28; Josephus, *A.J.* 11.160; B.J. 2.517, 626; 4. 234)، في حين يدعو فيلون القدس *mētropolis* بمعنى المدينة- الأمّ للمستعمرات اليهوديّة في الشتات:

أمّا بالنسبة للمدينة المقدّسة، فيجب أن أقول ما يليق بي قوله. ففي حين أنّها، كما سبق وقلت مدينتي الأصليّة (*patris*) فهي أيضاً المدينة الأم (*mētropolis*) ليس لبلد واحد هو اليهوديّة بل لمعظم البلدان الأخرى التي أسّست بفضل المستعمرات في زمن الغواصين في الأراضي المجاورة مصر، فينيقيا، وجزء من سورية والمسماة الجوف والبقيّة إضافة إلى الأراضي التي تقع بعيداً...وليس فقط الأراضي اليابسة المليئة بالمستعمرات اليهوديّة بل أيضاً الأكثر احتراماً بين الجزر إيبويا، قبرص، كريت. ولن أقول شيئاً عن بلدان ما وراء نهر الفرات...وهكذا فلو أنّ مدينتي الأم (*patris*) تُعطى حصّة من عطفكم [أي، عطف غايوس كاليغولا] فالخير لن يعمّ مدينة واحدة بل أعداداً كبيرة من المدن الأخرى الواقعة في كلّ منطقة من مناطق العالم المأهولة بالسكان سواء في أوروبا أو في آسيا أو في ليبيا، سواء في الأراضي اليابسة أو في الجزر، سواء أكانت ساحليّة أم داخلية. (Philo, *Legat.* 281 - 283)

وبصرف النظر عن الاختلاف الصغير في المعنى، فإنّ استخدام فيلون لمصطلح *mētropolis* يتّفق إلى حدّ كبير مع طريقة سترابون ويوسيفوس في تطبيقه، حيث إنّه في كلّ تلك الحالات يمتلك المصطلح معنى حرفيّاً ويشير إلى القدس الدنيويّة، سواء أكان ذلك كعاصمة لمنطقة اليهوديّة اليهوديّة، أو كالمدينة الأم للمستعمرات اليهوديّة. مع ذلك، فبولس يعتبر مدينة القدس *السماويّة* أمّه. فبولس يسبغ الصّفة الروحانيّة على مصطلح *mētropolis* ويشحنه بالمعاني الفلسفيّة التي وجدناها عند كتّاب مثل أفلاطون والرواقيّين.

أ. أفلاطون، الرواقيّون، وسينيكا:

إنّ ما يقدّمه بولس من تناقض بين مدينة أرضيّة وأخرى سماويّة إنّما يذكّرنا بقوّة بإشارة أفلاطون إلى المدينة المثاليّة، التي يبحث عنها عبثاً على الأرض، والتي تتناقض مع المدينة التي ولد فيها واحدنا. فعندما يُسأل سقراط في *الجمهوريّة* ***Respublica*** ما إذا كان "الحكيم"، أيّ الرجل الحكيم، أن يشارك في السياسة، يجيب على النحو التالي:

قلت، "نعم، من قبل الكلب. في مدينته سيفعل ذلك بالتأكيد، لكن ربّما ليس في *المدينة التي ولد فيها*، إلا في بعض الحالات السعيدة". فقال [أي، غلاوكون]، "أفهم؛ تقصد المدينة التي وصّفنا إنشاءها، *المدينة التي موطنها في الأمثولي*؛ لأنّي أعتقد أنّها لا يمكن أن توجد في مكان على الأرض". قلت، "حسن! ربّما أنّ ثمّة أنموذجاً عنها موضوع في السماء من أجل من يرغب أن يتأمّل بها ومن ثمّ ينظر في اعتبار نفسه من مواطنيها. لكن لا يوجد فرق بين ما إذا كانت موجودة الآن أو لن تأتي إلى الوجود أبداً. ستكون له سياسة هذه المدينة ولا شيء غيرها". (أفلاطون، الجمهوريّة، ٩ ,٥٩٢ آ – ب).

التناقض ذاته بين المدينة الأرضيّة، التي يصبح المرء مواطناً فيها بالولادة، والمدينة المثاليّة في السماء، التي يمكن للمرء أن يصبح مواطناً فيها، موجود أيضاً في رسالة بولس إلى أهل غلاطية. وقد أضحى مقطع أفلاطون مؤثّراً جداً في التاريخ. وكما يلاحظ شوري Shoreyبحق، "فهذا واحد من أشهر مقاطع أفلاطون، وهو مصدر لفكرة مدينة الله عند كلّ من الرواقيين والمسيحيّين".[١] ومن الملاحظ أن الرواقيّين هم الذين طوّروا نظرية متكاملة حول المدينة الكونيّة، كما أظهر شوفيلد في عمله الرائد *الفكرة الرواقيّة عن المدينة* (١٩٩١)[٢]. وقد تمّ تطوير هذا المذهب على يد فلاسفة رواقيّين مثل زينون وخريسيبوس؛

---

[1] Plato , *The Republic* (trans .P .Shorey ;L C L ;Cambridge ,Mass. , 1935), 6:414–415nb.

[٢] أهمّ الدراسات هي: M .Schofield ,*The Stoic Idea of the City* (Cambridge 1991;repr.with a new foreword by M. C. Nussbaum and a new epilogue by M. Schofield, Chicago 1999); M. Schofield, "Social and Political Thought," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (ed. K. Algra et al.; Cambridge 1999), 739–770; M. Schofield, "Epicurean and Stoic Political Thought," in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. C. Rowe and M. Schofield; CHPT 3; Cambridge 2000), 435– 456; D. Obbink, "The Stoic Sage in

وقد أكّدوا أنّه لا توجد فقط مسؤوليّة حيال مدينة مولد واحدنا، بل ينبغي على المرء أيضاً أن يطوّر ألفة وتوجّهاً (*oikeiōsis*) تجاه كلّ البشر. بهذه الطريقة شكّلوا المذهب الرواقي المتعلّق بالجنسيّة المزدوجة، وهي فكرة اعتمدها الرواقيّون الرومان مثل سينيكا. وكما يقول مورفورد Morford، في دراسته *الفلاسفة الرومان*:

إنّ فكرة *oikeiōsis* نحو البشريّة جمعاء، والتي صاغها للمرة الأولى زينون، قد تعرّضت للتوسّع من قبل خريسيبوس، في عمله *حول الطبيعة*، لتشمل" مجموعة كلّ الكائنات العاقلة الذين هم مواطنون في الكون"، بمن فيهم الآلهة والجنس البشريّ. وهكذا خُلِقت إمكانية الجنسيّة المزدوجة: الأولى كانت مواطناً من روما أو أثينا، لكن أيضاً مواطنا من جماعة كلّ البشريّة والكائنات الإلهيّة. وبالنسبة لسينيكا كان هذا هو الحلّ لمعضلة المشاركة السياسيّة.[١]

في عمل سينيكا المدعو *De otio* نواجه التمييز ذاته الذي صادفناه عند أفلاطون بين المدينة "التي ننتسب إليها بحدث الولادة التصادفي"، والمدينة الأخرى"التي تضمّ الآلهة والبشر على حدّ سواء"، والتي هي ملك للجميع، وليست "لعرق معيّن من البشر":

دعونا نستوعب فكرة أنّ هنالك نوعين من الدول commonwealth (*Duas res publicas animo complectamur*. .) – واحدة، دولة واسعة ومشتركة حقّاً، والتي تضمّ الآلهة والبشر على حدّ سواء، والتي لا ننظر فيها إلى هذه الزاوية من الأرض ولا إلى تلك، بل نقيس حدود مواطنيتنا بمسار الشمس؛ والأخرى، هي تلك التي ننتسب إليها بحدث الولادة التصادفي. وهذه ستكون دولة commonwealth الأثينيين أو القرطاجيين، أو أي مدينة أخرى والتي تخصّ عرقاً معيناً من البشر، وليس الناس جميعاً. وبعضهم يقدّم خدمة للدولتين في الوقت ذاته – إلى الكبرى وإلى الصغرى – وبعضهم إلى الصغرى فقط، وبعضهم إلى الكبرى فقط. (سينيكا، *De otio* ٤ , ١).

---

the Cosmic City," in *Topics in Stoic Philosophy* (ed. K. Ierodiakonou; Oxford 1999), 7, 178–195; E. Brown, "The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis," in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* .ed .S .Salkever ;New York 2009), 331–363 at 356–360 ("The Cosmos As a Polis)

(1) M .Morford , *The Roman Philosophers :From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius* (London 2002), 180–182.

وهكذا يمكن للكائنات البشريّة أن تكون من مواطني المدينتين في الوقت ذاته، لكنّها لا تقدّم خدماتها بالضرورة إلى المدينتين أو الدولتين على حدّ سواء. ووفقاً لسينيكا، فإنّ فلاسفة مثل زينون وخريسيبوس خدما فقط مصالح المدينة الكونيّة، وبعملهما هذا قدّما تعبيراً عن كونيّتيهما:

مدرستنا بأية حال مستعدّة لأنّ تقول إنّ كلاً من زينون وخريسيبوس أنجزا من الأشياء هي أعظم ممّا لو كانا قد قادا الجيوش، احتلا وظيفة عامّة، وصاغا دساتيراً. فالدساتير التي وضعاها ليست لدولة واحدة فقط، بل للجنس البشري كلّه. لماذا، إذاً، ينبغي على مثل تلك الراحة في هذا ألاّ تناسب الإنسان الطيّب، الذي يمكنه بها أن يحكم العصور الآتية، وأن يتكلّم، ليس إلى آذان القلّة، بل إلى آذان كلّ البشر في جميع الدول (*nec apud paucos . . . contionetur, sed apud omnis omnium gentium hominess*)، سواء أولئك الذين هم موجودون الآن أو أولئك الذين سيوجدون؟ (سينيكا، *De otio* ٤ , ٦).

هذا المقطع، في رغبته بالتحدّث إلى "آذان كلّ البشر من جميع الدول"، نجد ما يشبه الرنين البولسي.

على الرغم من أنّ سينيكا بالمعنى الدقيق للكلمة يطوّر مذهب جنسيّة مزدوجة، فإنّ ميله للمدينة الكونيّة يصبح واضحاً أيضاً وذلك في حقيقة أنّه ينتقد المدينة الأرضيّة ويقول إنّ الرجل الحكيم لديه علاقة إشكاليّة بمدن الأرض:

... فهو لا يجد دولة في أي مكان. إلى جانب ذلك، لن تكون الدولة متاحة أبداً للباحث الحسّاس. أسألكم بأية دولة يجب على الرجل الحكيم أن يربط نفسه؟ بدولة الأثينيّين، التي حُكم على سقراط فيها بالموت، والتي هرب منها أرسطو تجنّباً للحكم؟ التي يسحق فيها الحقد كلّ الفضائل؟ ستقولون حتماً إنّه لا يوجد رجل حكيم يرغب أن يربط نفسه بهذه الدولة. هل على الحكيم، إذاً، أن يربط نفسه بدولة القرطاجيّين...؟ من هذه الدولة أيضاً سيركن للفرار. وإذا ما حاولت تعدادها دولة تلو الأخرى، فسوف لن أجد دولة واحدة

يمكنها التسامح مع الحكيم أو يمكن للحكيم التسامح معها. – Seneca, *De otio* 8. 1) 3)[1]

على أساس من هذه المقاطع، يبدو واضحاً أنّ المذهب الرواقيّ المتعلّق بالمواطنيّة المزدوجة، كمونيّاً على الأقل لكن غالباً ما يكون فعليّاً أيضاً، يستتبع انتقادات قويّة للمدينة الأرضيّة. وهذا هو الحال في المقطع من بولس الذي نأخذه بعين اعتبارنا. ووفقاً له، "أورشليم هذا الدهر ... هي في العبوديّة مع أولادها"، في حين "أورشليم العليا ... حرّة" (غلا ٤:٢٥ – ٢٦). و يبدو أنّ وصف بولس لأورشليم الأرضيّة بأنّها "في العبودية مع أولادها" يلمّح أيضاً على المستوى السياسيّ إلى وضع القدس في خمسينيّات القرن الأول الميلادي. وعلى الرغم من أنّ موضوع العبوديّة يقدّم مع شخصيّة هاجر، التي هي أمَة إبراهيم الشابة (غلا ٤:٢٢ – ٢٤، ٣٠ – ٣١)، وموضوع مهمّ في رسالة غلاطية بقدر ما يعتبر اليهود غير المسيحيّين والوثنيّين الغلاطيّين مستعب*دين* لعناصر الكون (غلا ٤:٣)،[٢] يبدو أنّ توصيف بولس المؤكّد للقدس الأرضيّة والسماويّة بأنّهما المُستعبَدة والحرّة (٤:٢٥ – ٢٦)، إنّما يعكس الوضع السياسيّ في زمنه. وأودّ أن أقدّم الآن نصّاً مماثلاً لديو الذهبيّ الفم والذي يناقش أيضاً المذهب الرواقيّ حول مدينتَين في سياق الوضع الخطر لمدينة معينة. ويتكوّن هذا النصّ من خطبة ديو السادسة والثلاثين ويظهر أيضاً نقاط مقارنة أخرى مع بولس.

ب. ديو الذهبيّ الفم:

في خطبته السادسة والثلاثين، *Borysthenitica* (*الخطاب البوريسثني*)، يقول ديو الذهبيّ الفم لجمهور في بلدته إنّه زار مؤخّراً مدينة بوريسثنس Borysthenes، وهي مدينة في بونتوس، على هامش المجال الثقافيّ والسياسيّ اليوناني-الروماني. وبقدر ما يتيح ديو لنا أن نعرف، بوريسثنس مؤسّسة يونانيّة قديمة (*Borysth.* 18[*Or.* 36]) لكنها عرفت لبعض الوقت انهياراً مطرداً:

---

[١] قارن أيضاً: إبيكتيتوس حول ديوجينوس الكلبي: "بالنسبة له وحده فالعالم برمته، وما من مكانٍ بعينه، كان موطنه الأب" (Epictetus, *Diatr.* 3.24.64–66).

[٢] من أجل العبوديّة لعناصر الكون؛ انظر: G.H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology* (WUNT 2.171; Tübingen 2003), 59–79.

إنّ مدينة بوريستنس ، قياساً إلى حجمها، لا تتناسب مع شهرتها العريقة، وذلك بسبب ما تعرّضت له من تكرّر دائم للأسر والحروب. ولأنّ المدينة تقع منذ زمن طويل وسط البرابرة – برابرة، هم أيضاً الأكثر ولعاً بالحروب من بين الجميع بالفعل – فهي على الدوام في حالة حرب وغالباً ما تمّ الاستيلاء عليها... ولهذا السبب فإنّ ثروة اليونانيّين في تلك المنطقة وصلت إلى درجة انحسار منخفضة جداً في الواقع. (*Borysth*. 4 – 5 [*Or*. 36])

إنّ هذا هو وضع مدينة يونانيّة تنهار، محاطة بأراض بربريّة شاسعة، والتي تشكّل مسرحاً سرديّاً مناسباً لعرض ديو للمذهب الرواقي حول المواطنيّة المزدوجة. وداخل هذه المدينة المهدّدة بالانقراض، يشرح ديو وجهات نظره بشأن وجود نوعَين مختلفَين من المدن.

حين يقترب ديو من مدينة بوريستنس (*Borysth*. 1[*Or*. 36])، يلحق به شخص اسمه كالّيستراتوس، الذي يكون في طريقه إلى المدينة (*Borysth*. 4 – 7 [*Or*. 36]). إنّه يناهز الثامنة عشرة من العمر، وسمعته رائعة بين رفاقه من سكّان المدينة، مهتمٌّ بالخطابة والفلسفة – ومثل كلّ شعب بوريستنس عمليّاً – مولع بهوميروس (*Borysth*. 9 [*Or*. 36]) : "...وعلى الرغم من أنّهم لم يعودوا يتكلّمون اليونانيّة بشكل واضح، لأنّهم يعيشون في وسط البرابرة، لا يزالون يعرفون على الأقل تقريباً *الإلياذة* عن ظهر قلب" (*Borysth*. 9 [*Or*. 36]).

يحاول ديو توسيع أفق كالّيستراتوس فيبدأ بمناقشة عن الشاعر من حوالي القرن السادس قبل الميلاد فوسيليدس الذي من ميليتس (*Borysth*. 10 – 15 [*Or*. 36])، غير المعروف لكالّيستراتوس ولأهل بوريستنس، وهو واحد من الذين يختار ديو حكمهم، " لأنّه في رأيي يتحدّث بنبل جدّاً فيما يتعلّق بالمدينة" (*Borysth*. 15 [*Or*. 36]). تقول حكمة فوسيليدس التالي:

هذا أيضاً هو قول فوسيليدس: المدينة التي تحترم القانون، حتى وإن كانت صغيرة وقائمة على صخرة عالية، تتفوّق على نينوى المجنونة. (*Borysth*. 13 [*Or*. 36])

هذه الحكمة تثبت أنّها قابلة لأن تُفسَّر رواقيّاً بمعنى المدينتين، كما تُظهر إعادة صياغة ديو: "...إنّ مدينة صغيرة على أرض رأسيّة وعرة أفضل وأكثر حظّاً، إذا كانت منظّمة، من

مدينة عظيمة في سهل ممهَّد ومستوى، أي، إذا كان سلوك تلك المدينة يتمّ بطريقة فوضويّة وخارجة عن القانون من قبل رجال حمقى".

بهذه الطريقة يميّز ديو بين المدن المنظّمة والمدن غير المنظّمة. واقتراح ديو بمناقشة فوسيليدس يقبله كالّيستراتوس، في حين ينضمّ إليهما أشخاص من داخل أسوار بوريسثنس (*Borysth.* 7, 15 [*Or.* 36]). والواقع، فإنّ كالّيستراتوس يرحّب بموضوع المدينة لأنّ له أهمّية خاصّة له ولمواطنيه، حيث شنّ السكيثيون قبل يوم فقط غارة ناجحة جزئياً على المدينة (*Borysth.* 15 [*Or.* 36]). وعلى الرغم من ظروفهم فإنّ سكّان بوريسثنس يتمنّون أن يتعلّموا من ديو عن المدينة:" كانوا مستمعين متحمّسين، يونانيّون حقيقيّون في شخصيّتهم بحيث أنّ كلّ السكّان تقريباً تحت السلاح، متلهّفون على سماعي" (*Borysth.* 16 [*Or.* 36]) . بناء على اقتراح ديو، يدخلون المدينة تحت حراسة مشدّدة وينتقلون إلى فناءات معبد زيوس.

وما إن يسود الهدوء، حتّى يجاملهم ديو، قائلاً أنّهم برأيه "فعلوا جيّداً، معتبراً أنّهم كانوا يقطنون مدينة قديمة ويونانيّة، راغبين أن يسمعوا عن مدينة" (*Borysth.* 13 [*Or.* 36]). وبربطه ذلك مع حكمة فوسيليدس الذي اقتبس منه خارج البوابات، يقدّم ديو تعريفاً أوليّاً "للمدينة":

. . . يقال إنّ مصطلح "مدينة" إنّما يعني مجموعة من *anthropōi [البشر]* يقطنون في المكان ذاته ويحكمهم القانون. ومن الواضح على الفور، لذلك، أن هذا المصطلح لا ينتمي إلى أي من تلك المجتمعات التي تُسمّى المدن لكنّها بلا حكمة ولا قانون. وبناء على ذلك لم يتمكّن الشاعر في الإشارة إلى نينوى من استخدام مصطلح "مدينة"، حيث تُعطى نينوى للحماقة. فكما أنّ الشخص ليس حتى *anthropōs [بشر]* والذي لا يمتلك أيضاً سمة العقل، كذلك تماماً فإنّ الجماعة ليست حتى مدينة والتي تفتقر الطاعة للقانون. وذلك أنّه لا يمكن إطاعة القانون إذا كان أحمقاً وفوضويّاً. (*Borysth.* 20 [*Or.* 36]).

من الواضح، إذن، أنّ هنالك نوعَين من المدن، ووحده النوع المنظّم من المدن يمكن أن يُزعم أنّه مدينة حقاً بالمعنى الصحيح للتعريف. في ما سيتلو، وبالغرور ذاته الذي وجدناه عند أفلاطون وسينيكا قبله، يتساءَل ديو حتى ما إذا كان هنالك مدنٌ جيدة على الأرض. ثمّة

نوعان من المدن واللّتان يتمّ تعريفهما صراحة بأنّهما "مدينة البشر الزائلين" و"مدينة الآلهة المباركة في السماء"، على التوالي:

لا أحد يعرف بوجود مدينة خيّرة صنعت كليّاً من عناصر خيّرة في الماضي، أي، مدينة أناس زمنيّين، ولا هو جدير بالاهتمام تَخيُّل قيامِ محتَملٍ لمدينة كهذه في المستقبل، ما لم تكن مدينة الآلهة المباركة في السماء... لأجل ذلك، في الواقع، فالدستور الوحيد أو المدينة الوحيدة اللذان يمكن أن يطلق عليهما سعيداً على نحو أصيل – شراكة إله مع إله؛ حتى إذا أدخلتم مع الآلهة أيضاً كلّ من لديه ملكة العقل ... ومع ذلك، حين نأخذ جماعات من نوعيّة مختلفة، في كلّ مكان وفي كل حالة من الحالات، يمكننا القول إلى حدّ ما، إنّها مليئة بالعيوب وعديمة القيمة بالمطلق وذلك مقارنة مع البر الأعلى الإلهيّ والقانون المبارك وتطبيقه المناسب. (*Borysth*. 22–23 [*Or*. 36])

ما إن يطرح ديو هذا التعريف للمدينتين، حتى نجد أحدَ سكان بوريسثنس، الذي يدعى هيروسون، وهو" الأكبر سنّاً ضمن الجماعة والذي يتمتّع بتقدير رفيع" (*Borysth*. 24 [*Or*. 36]) يقاطعه، و" يعرّف عن نفسه بأنّه واحد من سكّان بوريسثنس، والذي لا يحب فقط هوميروس، بل أفلاطون، أيضاً". ويقول إنّ ملاحظات ديو " تطرّقت إلى شكل الحكومة الإلهيّة(*hē theia dioikēsis*)" (*Borysth*. 26 [*Or*. 36])، وبالإشارة إلى التهديد وقتها الذي كان يعاني منه سكّان بوريسثنس على يد السكيثيّين، يسأله عمّا إذا كان باستطاعته التركيز على المدينة السماويّة بدلاً من المدينة الأرضيّة، الزائلة:

هذه، إذن، هي حالنا؛ وإذا كنتم ترغبون بإسداء معروف لنا جميعاً، أجّلوا مناقشتكم للمدينة الزائلة (*hē thnētē polis*) –ربّما يمنحنا جيراننا بعد كلّ شيء الراحة غداً، ولا يجبروننا على أن نبذل أنفسنا ضدّهم كما جرت العادة عموماً – وأخبرونا عوضاً عن ذلك عن المدينة الإلهيّة أو الحكومة الإلهيّة، وفق ما تحبّ أن تسميها، فتقولون أين هي وماذا هي تشبه؟.. (*Borysth*. 27 [*Or*. 36]).

يبدو ديو، بطبيعة الحال، مسروراً بالامتثال لهذا الطلب، فيواصل تفسيره للعقيدة الرواقيّة المتعلّقة بالمدينة السماويّة. فيفسّر أنّ الرواقيّين يطلقون المصطلح "مدينة" بطريقة مجازية على الكون. وهم يستطيعون أن يفعلوا ذلك لأنّ الدستور المنظم للكون يشبه الترتيب المنظّم لإدارة المدينة (*Borysth*. 29-30 [*Or*. 36]). ووفقاً لديو، فإنّ بعضهم يطلق

أيضاً مصطلح "بيت زيوس" على الكون، لكنّه هو ذاته يعتقد أنّ مصطلح "مدينة" أكثر ملاءمة (*Borysth.* 36-37 [*Or.* 36]).[1] وفي توضيحه المتزايد للمدينة الإلهيّة، السماويّة، يقدّم ديو النقطتين المُهمّتين التاليتين. أولاً، تبدو طبيعة المدينة السماويّة، الكونيّة مقيّدة؛ فليست كلّ الكائنات الحيّة تشكّل جزءاً منها، بل فقط أولئك الذين "لديهم شراكة في العقل والفكر". ثانياً، على الرغم من الانتقائيّة بهذا المعنى، فإنّ عضوية المدينة الكونيّة مفتوحة للناس من كلّ الخلفيّات الاجتماعيّة والعرقيّة. وهذا يتناقض بوضوح مع عرف مدينة دنيويّة مثل إسبرطة، حيث الهلوتيّون Helots، أي السّكان الأذلّاء، مستثنون من المواطنيّة الإسبرطيّة:

هذه هي، إذن، نظرية الفلاسفة، وهي النظريّة التي تقيم زمالة نبيلة وخيّرة بين الآلهة والبشر والتي تعطي شراكة في القانون والمواطنة، ليس لجميع الكائنات الحيّة على الإطلاق، بل فقط لمن له نصيب في العقل والفكر، فتقدّم منظومة قوانين أفضل وأصلح بكثير من منظومة قوانين إسبرطة، والتي لا يمتلك الهلتيّون وفقاً لها أدنى أمل بأن يصبحوا إسبارطيّين يوماً، ومن ثمّ كانوا على الدوام يتآمرون ضدّ إسبرطة.(*Borysth.* 38 [*Or.* 36])

وعلى النقيض من ذلك، فمواطنيّة المدينة السماويّة الإلهيّة مفتوحة للجميع، بغضّ النظر عن الخلفيّة الاجتماعيّة والعرقيّة.

ملاحظات ختاميّة:

إزالة الصبغة السياسيّة عن السياسة ونقديّة المركزيّة الإثنيّة

يبدو أنّ هنالك العديد من نقط المقارنة بين المذهب الرّواقي حول المواطنيّتين وحجج بولس في غلاطية

أولاً، التناقض بين "أورشليم هذا الدهر"، التي "هي في العبوديّة مع أولادها"، و"أورشليم العليا" التي هي "حرّة" (غلا ٤:٢٥– ٢٦)، يشبه التناقض الرواقي بين المدينة

---

[1] من أجل تسمية المدينة الكونيّة "ببيت زيوس\الله"، قارن أيضاً: رسالة بولس إلى أفسس المنحولة ٢:١٩، حيث المسيحيون من أصل وثني، الذين كانوا خارج *politeuma* إسرائيل، يعتبرون الآن بأنهم ***oikeioi tou theou***. من أجل تفسير لأفسس للفكرة الرواقية حول المدينة الكونيّة، انظر: **evan Kooten** ,*Cosmic Christology* , 175–179;cf. Brown, “Natural Law,” 359–360: "المسيحيون الأوائل ... أقاموا مدينة إله بحجم العالم كمدينة كونية للحكماء"، بالإشارة إلى أفسس ٢:٢٠ الفقرة ٦٦.

الأرضيّة، والمدينة السماويّة، الإلهيّة. وغالباً ما يشير علماء الكتاب المقدّس إلى نصوص منحولة pseudepigrapha يهوديّة كخلفيّة مناسبة لموضوعة التناقض عند بولس ويقولون إنّ هذه الكتابات هي إعادة صياغة لفكرة من سفر الخروج تقول إنّ الله، خلال إعطائه التعليمات لموسى، أظهر له "شكل المسكن وشكل جميع أبنيته":

ويصنعون لي مقدّساً، فأسكن بينهم. بحسب كلّ ما أريك من شكل المسكن وشكل جميع أبنيته كذلك تصنعون ... فانظر واصنع على المثال الذي يعرض لك في الجبل. (خروج ٢٥:٨ – ٩، ٣٩) – في النصّ الآية الأخيرة هي ٤٠. – مترجم.

ووفقا لدن Dunn، على سبيل المثال، تتردّد أصداء هذا المقطع من النصوص المنحولة pseudepigrapha اليهوديّة في رسالة بولس إلى أهل غلاطية أيضاً:

من الواضح أنّ بولس يضع في ذهنه هنا الميل في الفكر ألأبوكاليبتي اليهوديّ الذي يفترض أنه كان هناك أورشليم سماويّة، أي، شكل مثالي لأورشليم، لغرض إلهيّ، تنتظر، إذا جاز القول، كي يكشف عنها في السماء في زمن النهاية، حين سيكون غرض الله قد تحقّق بالكامل. ومن الواضح أنّ هذا يستند على نصّ الخروج ٢٥:٩، ٣٩[الآية الأخيرة هي ٤٠ في نصّ الباحث– المترجم] (راجع، حكمة سليمان ٩:٨)، حيث قيل لموسى أن يصنع مسكناً وفقاً لشكل أُظهِرَ له على الجبل.[1]

إنّ الفكر الأبوكاليبتي اليهوديّ يعكس بالفعل هذا المقطع من سفر الخروج. ففي سفر *باروخ الثاني* على سبيل المثال، يحكي المؤلّف عن التناقض بين المدينة التي "سوف يتمّ تسليمها لبعض الزمن"(القدس التاريخيّة، الأرضيّة)، والمدينة التي نحتها الله على راحتي يديه (٤:١ – ٢).

لكنّي سأبرهن أنّ هنالك اختلافات مهمّة، بين مفهوم اليهوديّة الأبوكاليبتيّة للقدس الجديدة ومفهوم بولس الرواقيّ لمدينة القدس السماويّة. ومن الواضح أنّ الأول يُنظر إليه من منظور إسكاتولوجي. ووفقاً لسفر *باروخ الثاني* فالمدينة المحفورة على راحتي يدي الله "ليست هذا المبنى الذي هو في وسطكم الآن؛ إنّها التي سيُكشف عنها، معي"(٤:٣). فقد

---

[1] J. D .G .Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC ;London 1993), 253.

كانت قد أعدت من لحظة أن قرّر الله خلق الجنة، وقد كُشِفت لآدم، إبراهيم، ولموسى على جبل سيناء. "إنّها محفوظة عندي الآن– كما الجنّة أيضاً" (٤:٦)، وسوف يتمّ الكشف عنها في المستقبل. هذا هو الحال أيضاً في *عزرا الرابع*. ففي المقطع الذي يتنبأ بالمملكة المسيانيّة المؤقتة وبنهاية العالم، يوصف الظهور الإسكاتولوجي لأورشليم الجديدة على النحو التالي: " المدينة التي لا تُرى الآن سوف تظهر " (٧:٢٦). مدينة القدس الجديدة تُبنى في نهاية الأزمنة (٨:٥٠ – ٥٢). وفي واحدة من رؤى عزرا تختفي الشخصيّة الأنثويّة للقدس التاريخيّة ويتمّ استبدالها بمدينة جديدة على الأرض: "ونظرت، ولمحت، فلم تعد المرأة مرئيّة بالنسبة لي، ومكان بأسس هائلة أظهر نفسه" (٤ *عزرا* ١٠:٢٧). وتفسير عزرا للملاك أوريئيل يُظهر أنّ القدس الجديدة، "مدينة العليّ"، تكشف ذاتها على الأرض في نهاية الزمان، في حقل لم يتمّ البناء عليه قطّ:

والآن فإنّ العلي، وقد رأى أنّكم محزونون بصدق وبائسون بعمق بالأسى بالنسبة لها، أظهر لكم بريق مجدها، وسحر جمالها. لذلك قلت لكم أن تبقوا في الحقل حيث لم يُبنَ منزل قطّ، لأنّي أعرف أن العليّ سيكشف هذه الأمور لكم. لذلك قلت لكم أن تذهبوا إلى الحقل حيث لا أساس لأيّ بناء، حيث ما باستطاعة أعمال بناء بشريّة أن تبقى في المكان الذي كان سيُكشف فيه عن مدينة العلي. (٤ *عزرا* ١٠:٥٠ – ٥٤).

في حين أن أورشليم الجديدة في هذه الكتابات الأبوكاليبتيّة اليهوديّة هي في المقام الأول أمر سيتمّ الكشف عنه إسكاتولوجيّاً على الأرض (راجع أيضاً ٤ *عزرا* ١٣:٣٦)، يتحدّث بولس، مثل الرواقيّين، عن تمايُز حالي بين مدينة دنيويّة ومدينة سماويّة. علاوة على ذلك، فإنّ فكرة المدينة السماويّة ليست معزولة عند بولس بل لا بدّ أنّها تكمن أيضاً خلف رأيه في رسالته إلى أهل فيلبي بأنّ المسيحيّين هم مواطنو السماء: فموطننا ***politeuma*** في السّموات (فيلبي ٣:٢٠)[في النصّ، موطنهم– مترجم]، ومن ثمّ يجب أن نتصرّف كمواطنين منها (١:٢٧). وهذا له بوضوح ما يوازيه في الرأيّ الأفلاطونيّ- الرواقيّ حول وجود نوعين من العوالم أو المدن، وهو ما يتضمّن وجود مواطنيّة مزدوجة بالنسبة لأولئك الذين هم أيضاً أعضاء في المدينة السماويّة.[1] وهذا التشابُه بين المفاهيم المسيحيّة والأفلاطونيّة الرواقيّة حول

---

[1] اطّلاع بولس على هذا الرأي أدركه بسهولة علماء الكلاسيكيّات. انظر على سبيل المثال، شوري الذي يشير إلى غلا ٤:٢٦ و أفسس ٢:١٩، من ضمن مقاطع أخرى كثيرة. انظر: **Plato, *The Republic*** (Shorey, LCL), 6:414–415nb.

المدينة السماويّة يقرّ به صراحة الوثنيّ الذي اعتنق المسيحيّة أقليمنضدس السكندريّ (١٥٠- ٢١٦ تقريباً)، الذي يكتب ما يلي:

لكني سأصلي لروح المسيح كي تحملني بجناحها إلى أورشليميّ. لأنّ الرواقيّين يقولون إنّ السماء هي مدينة تماماً، لكن مواضعها هنا على الأرض ليست مدناً؛ لأنّها تدعى كذلك، لكنّها ليست كذلك. لأنّ المدينة شيءٌ مهمٌّ، والشعب هيئة لائقة، وجماهير الناس ينظمها القانون كما تنظّم الكنيسة بكلمة - مدينة على الأرض منيعة - خالية من الاستبداد. نتاج الإرادة الإلهيّة على الأرض كما في السماء. صور عن هذه المدينة يخلقها الشعراء بقلمهم. لأنّ الهيبربوريين Hyperboreans، والمدن الأريماسبائية Arimaspian، والسهول الإليزيّة، هي عوالم للبشر فقط. و نحن نعرف أنّ مدينة أفلاطون وضعت كأنموذج في السّماء. (Clement, *Strom.* 4.26 [*ANF*2:441])

يبدو أنّ آراء بولس المتعلّقة بأورشليم الأرضيّة وأورشليم السماويّة، من ثمّ، وكأنّها دمج للفكرة الرواقية حول المدينتين. (ب) ثانياً، إنّ التناقض بين المدينة الأرضية والمدينة السّماوية يحظى ببروز حاد سواء في رسالة بولس أو في الفكر الرواقيّ وذلك عندما يتمّ التأكيد على الوهن والضعف في المدينة الأرضيّة ضمن هذا الزوج من الأضداد. وكما رأينا، ففي الخطبة السادسة والثلاثين من خطب ديو فم الذهب، التي تدعى *بوريسثنيتيكا Borysthenitica*، (*Borysthenic Discourse*))، فإنّ مدينة بوريسثنيس Borysthenes، على الرغم من أنّها مؤسسة يونانيّة، إلاّ أنّها محاطة بالأراضي البربرية وقد أغار عليها السكيثيّون قبل يوم فقط. وضمن بوابات هذه المدينة الخاضعة لحراسة مشددة، وفي المعبد المحلي لزيوس، يتحدّث ديو عن المدينة السماويّة الإلهيّة. ومن الصعب أن نتخيّل تناقضاً أقوى من ذلك الذي بين مدينة الرواقيّين المثاليّة والسياسة الدنيويّة. وفي الواقع، كما يلاحظ شوفيلد:

. . . في قلب مفهوم المجتمع الآلهة التبادليّ الذي رسمه ديو نجد فكرة شكل من أشكال الحياة المشتركة التي لا يوجد فيها صراع داخلي ولا إمكانيّة لهزيمة على يد قوى خارجيّة... هذه الفكرة تتعارض تماماً مع الوضع الحالي لشعب بوريسثنس Borystheneans بكلّ

الأبعاد التي دفعنا ديو لأن نفكّر بها. لا عجب أن ينجذبوا لها كثيراً. ففي كثير من الأحيان، يفضّل المحرومون السماء المأمولة على الفكر السياسيّ.[1]

ولعل مصطلح "السّماء المأمولة" في هذا السياق لا يفي الفكرة الرواقيّة عن المدينة الكونيّة حقّها الكامل حيث ليس متضمّناً هنا إشارة إسكاتولوجية لنهاية الأزمنة. بدلاً عن ذلك، تدور هذه الفكرة حول "الوعي بواقع سماويّ"، بمعنى أنّه بمعزل عن الوضع الدنيويّ، السياسيّ، هنالك في الوقت نفسه مجتمعٌ كونيّ بديلٌ، مسكون من قبل الآلهة والحكماء الرواقيّين، والذي يتجاوز بتساميه العوالم والمدن الجيوسياسيّة. لكنّ شوفيلد على حقّ في الطريقة التي يوصل بها ديو التناقض بين المدن الدنيويّة والمدن السماويّة إلى حدّه الأقصى وذلك بالتشديد على ضعف شعب بوريسثنس Borysthenes، الذي هو الخلفيّة المثاليّة لتفسير المذهب الرواقيّ حول المواطنيّة المزدوجة. الاستراتيجيّة ذاتها يمكن التعرّف عليها في وصف بولس لأورشليم هذا الدهر وأورشليم العليا؛ فالأولى "في العبوديّة مع أولادها"، والثانية "حرّة، وهي أمّنا" (غلا ٤:٢٥ – ٢٦). ومثل بوريسثنس، فالقدس مهدّدة، بل حتى مهزومة من قبل قوّات أجنبيّة – قوات روما. وفي القدس يمكن لوجود القوّات الرومانيّة أن يكون مرعباً. على الرغم من أنّ بولس يكتب رسالته إلى أهل غلاطية على العتبة بين العصر الكلودي والعصر النيروني، فإنّ تاريخ كاليغولا الأخير في القدس في أربعينيّات القرن الميلادي الأوّل كان سيبقى في خلفيّة عقل كلّ يهوديّ. وفي وصف بولس لأورشليم هذا الدهر بأنّها مستعبدة، خلافاً لحرّيّة أورشليم السماويّة، يمكننا الحصول على تبصّر نادر ضمن رأي بولس في القضايا السياسيّة. بطريقة مشابهة جدّاً لطريقة ديو، يبدو بولس وكأنّه يتسامى متجاوزاً حدود السياسة الدنيويّة وذلك بهدف التأكيد على الحريّة التي تميّز الـ*politeuma* السماويّة.

(ج) ثالثاً، هنالك توتر مثير للاهتمام بين الطريقة التي يسمو بها كلّ من ديو وبولس متجاوزين المصالح العرقيّة والسياسيّة لمدينة خاصّة، بعينها، على الأرض، لكنّها في الوقت نفسه، لا تزال تقدّر أهمّية المفردات السياسيّة عبر الحديث عن المدينة السماويّة الإلهيّة ومواطنيّتها. والواقع، كما لاحظ شوفيلد، فهذه المفردات السياسيّة كان قد تمّ تحويلها جذريّاً. ووفقاً له، فالرواقيّة لم تدافع عن

[1] Schofield, *Stoic Idea*, 63.

. . . حالة عالميّة: نظام سياسي من شأن البشرية جمعاء أن تجد فيه تعبيرا عنها. . . . وكما قدّمها خريسيبوس، فالمدينة المثاليّة في *جمهوريّة Republicis* زينون هي التي تحمل بالفعل معنى المجتمع العالميّ، والذي مواطنوه... هم *kosmopolitai [مواطنون كونيون]*. مع ذلك، فإنّه عالمي لا لأنّه يشمل البشرية جمعاء، بل لأنّه يتكوّن من الآلهة والحكماء حيثما كانوا: ليس جماعة أوسع نطاقاً، بل نوع مختلف كلّياً من "الجماعات"، وعندما يستخدم خريسيبوس كلمات مثل "مدينة" و"قانون"، فهو يقصد تحوّلاً جذريّاً لمعناها، مزيلاً عنها كلّ ما يمكن اعتباره عادة محتوى سياسيّاً. باختصار، فالمفردات السياسيّة تمت إزالة الصبغة السياسيّة عنها depoliticized.[1]

وهذا ينطبق أيضاً على بولس. فالمواطنة التي يدعو إليها هي المواطنة في السماء. ومن خلال التأكيد على حرّية القدس العليا، على الرغم من الوضع الصعب سياسيّاً لقدس هذا الدهر، يبدو بولس قادراً على توجيه انتباهه، وانتباه قرّائه وجماعاته، لواقع مختلف تماماً. وهذا الواقع السماويّ، رغم وصفه بمفردات سياسيّة، هو غير مسيّس أساساً.

(د) وأخيراً، إنّ الوضع العالميّ للمدينة السماويّة ، المنزوعة عنه الصبغة السياسيّة، يتماشى جيداً مع الإثنيّة، بل يبدو أنّه يتضمّن نقديّة عميقة لها. لقد رأينا أنّ سينيكا يؤكّد أنّ المدينة السماويّة هي جماعة عالميّة، غير إثنيّة، في حين لا ينطبق هذا على المدينة الأرضيّة، "تلك التي ننتسب إليها بحدث الولادة التصادفي. وهذه ستكون دولة commonwealth الأثينيّين أو القرطاجيّين، أو أي مدينة أخرى والتي تخصّ عرقاً معيناً من البشر، وليس الناس جميعاً". (Seneca, *De otio* 4.1). وعلى الرغم من أنّ سينيكا يشرح الفكرة بأنّ هنالك دولتين، وأنّه من الممكن أن "تُقدّم الخدمة إلى العالمين على حدّ سواء في الوقت ذاته" (٤ , ١)، فهو نقديّ للغاية من المجال السياسيّ الأرضيّ. وحكماء مثل زينون وخريسيبوس، الذين لم يحتلّوا مناصب عامّة بل عاشوا حياة "دعة"، "غير فاعلة"، "تأمليّة"، ربّما "يتحكّمون بالعصور القادمة، ويتحدّثون، ليس إلى آذان القلّة، بل لآذان كلّ الناس من الدول قاطبة (... *nec apud paucos contionetur, sed apud omnis omnium gentium homines*)، سواء أولئك الذين يوجدون الآن أو أولئك الذين سوف يوجدون"(٦ , ٤). والرجل الحكيم، وفقا لسينيكا غير مخدوع، سوف لن يجد دولة في أيّ مكان يمكن أن يربط

[1] Schofield, "Social and Political Thought," 768.

بها نفسه. لا الدولة الأثينيّة ولا الدولة القرطاجيّة هي الخيار، فسوف يفرّ من الاثنتين. "وإذا ما حاولت تعدادها دولة تلو الأخرى، فسوف لن أجد دولة واحدة يمكنها التسامح مع الحكيم أو يمكن للحكيم التسامح معها"(٨, ١ – ٣). والمدينة الوحيدة التي يمكن للحكيم أن يربط بها نفسه هي المدينة السماويّة.

بطريقة مماثلة يثني ديو الذهبيّ الفم على الطبيعة غير الإثنيّة، العالميّة للمدينة السماويّة. في حين أنّ سكان إسبرطة من المستعبدين، أي الهيلوتيون وHelots، مستثنَون من المواطنة في المدينة، فإنّ مواطنيّة المدينة السماويّة مفتوحة للجميع، بغضّ النظر عن الوضع الاجتماعيّ والإثنيّ، مع تقييد وحيد ألا وهو استخدام العقل والفكر بالطريقة الصحيحة (*Borysth.* 38 [Or. 36]).

الشغف العالمي، الخالي من الإثنيّة، يلوّن رسالة بولس إلى أهل غلاطية. وفي ذروة مقطع إبراهيم الأول في غلاطية، يختم بولس، بالقول:

"...لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بيسوع المسيح. فإنكّم جميعاً، وقد اعتمدتم بالمسيح، قد لبستم المسيح: فليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعكم واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم" (غلا ٣:٢٦ – ٢٩)

وكما رأينا، فالمقطع الثاني حول إبراهيم، في غلاطية ٤، يُظهر أيضاً الميل ذاته. والمزاعم النَسَبيّة بأنّ المرء ابن لإبراهيم ترد الآن، بطريقة محرّضة، من خلال القول "إنّ إبراهيم رزق ابنان" (غلا ٤:٢١ – ٢٢). والسؤال بالنسبة لبولس ليس ما إذا كان المرء ابناً لإبراهيم، لأنّ كلًّا من اليهود وغير اليهود يمكن أن يكون من نسل إبراهيم جسديّاً، إمّا من خلال هاجر وابنها إسماعيل، أو من خلال سارة وابنها إسحَق. إذا كان هنالك خطّان جينولوجيّان ممكنان، فالسؤال الفعليّ من هو ابن إبراهيم *الحقيقي*. فيقترح بولس حلّ هذه المسألة عن طريق المنطق المجازي. وكما كان قد أوضح للتوّ في أول مقطع له حول إبراهيم، فوفقاً لبولس فإنّ ذريّة إبراهيم الحقيقيّين يحاكون شخصيّة إبراهيم، عن طريق الثّقة بالله كما وثق به هو:

هكذا "آمن إبراهيم بالله، فحسب له ذلك برّاً"[راجع: تكوين ١٥:٦]. فاعلموا إذاً أنّ أبناء إبراهيم إنمّا هم أهل الإيمان. ورأى الكتاب من قبل أنّ الله سيبرّر الوثنيّين بالإيمان فبشّر

إبراهيم من قبل قال له: "تُبارك فيك جميع الأمم". "[راجع: تكوين ١٢:٣؛ ١٨:١٨]. (غلا ٣:٦-٨)

في مقطعه الثاني حول إبراهيم، في غلاطية ٤، والذي يُدخل فيه ابني إبراهيم، يبدو بولس الآن قادراً على عكس المزاعم الإثنوجينولوجيّة بطريقة مؤثّرة للغاية. ولا يمكن لليهود المتمركزون حول الإثنيّة كمعارضين لبولس ادّعاء الانتساب لإبراهيم عن طريق سارة بل إنّهم ينتمون، إذا ما تكلّمنا مجازيّاً، لسلالة هاجر. و"اليهود" الحقيقيّون، مثل بولس نفسه ومن اعتنق المسيحيّة من وثنيّي غلاطية الذين يرغب بأنّ يقنعهم برسالته، ينحدرون، إذا ما تحدّثنا مجازيّاً من جديد، من سارة. لهذا السبب لم يكن عليهم التسليم بتعريف ضيّق متمحور حول الإثنيّة للديانة اليهوديّة. بهذه الطريقة، لا ينتقد بولس الفهم المسيطر، المتمركز حول الإثنيّة للديانة اليهوديّة بل يقدّم أيضاً مجموعة متنوعة من المزاعم النَسَبيّة ، التي يعكسها من ثمّ ويفسّرها بطريقة مجازيّة. ونتيجة لذلك، فإن هاجر هي التي ينحدر اليهود المتمحورون حول الإثنية عبرها من إبراهيم؛ فهم لا يستطيعون الزعم بأنهم الأبناء لإبراهيم لأنّه لإبراهيم ولدان. "واليهود الحقيقيّون" هم الذين يحاكون ديانة إبراهيم الحقيقيّة، ويثقون بالله بوعده في مباركة الأمم عبر إبراهيم.

وكما رأينا سابقاً، فإنّ هذا التوجّه الفكريّ قد تمّ تطويره أيضاً من قبل الكتّاب اليونانيّين- الرّومان الذين انتقدوا المزاعم النَسَبيّة الخاصّة. وفي عمل أفلاطون المسمّى *Theaetetus* ينتقد سقراط المزاعم النَسَبيّة أحاديّة الجانب لتركيزها على سلف بعينه، في حين أنّ "لكلّ إنسان عدداً لا يحصى من ألوف الأجداد والأسلاف، من بينهم في أيّة حال الغنيّ والفقير، الملك والعبد، البربريّ واليونانيّ" (١٧٥ آ). ومن ثمّ فالفيلسوف يهزأ من أولئك الذين يدّعون أنّهم أحفاد البطل- الإله هرقل؛ وأفكارهم بالنسبة له تافهة وسخيفة (١٧٥ آ- ب). هذه المزاعم المتكرّرة فيما يتعلّق بهرقل، والتي صدرت من قبل أفراد ومدن ودول على حدّ سواء، كما كنّا قد رأينا، استمرّت في استدعاء النقد الفلسفيّ. فوفقاً لبلوتارخ، فالزعم "بكوننا منحدرين من هرقل لا يضفي أيّة ميزة، ما لم *نقم* بهذا النوع من الأشياء الذي كان فيه على ما يبدو الأكثر تمجيداً والأكثر نبلاً من البشرية جمعاء، وما لم نمارس ونتعلّم ما هو خيّر طول حياتنا" (*Apoph. Lac.* 226A). الهرقليون الحقيقيّون ليسوا أولئك الذين ينحدرون من هرقل (*hoi aph' Herakleous*)، بل الرجال مثل هرقل (*hoi hoios*

(*Hēraklēs*)، الذين يظهرون التميّز ذاته الذي أظهره هو (*Apoph. Lac.* 229f).[1]
وهذه هي تقنيّة قلب المزاعم النَسَبيّة ذاتها التي نقابلها عند بولس.

يتوّج هذا النقد العميق للإثنيّة الآن بإدخال بولس للمذهب الرواقيّ المتعلّق بالمدينة الأرضيّة والمدينة السماويّة. إنّ هذا المفهوم الأخير، أي مفهوم المدينة السماويّة التي هي فوق الإثنيّات، الكونيّة، وغير المسيّسة، هي التي تتخلّص من أيّة بقايا للميول الإثنيّة. فقدس هذا الدهر، التي يرمز إليها بشخص هاجر، تخضع للظروف السياسيّة الراهنة؛ إنّها "في العبوديّة مع أولادها"، في حين أنّ المدينة الحقيقيّة، المدينة السماويّة، التي يناصرها عنها بولس، حرّة.

(1) قارن: (Plutarch , *Vit .pud.* 535A–B ;Dio Chrysostom , 4 *Regn.* 72 (*Or.* 4).

أولاد الأَمَة:

إعادة التفسير المسيحيّة الغنوصيّة

لاستعارة بولس المجازيّة المتعلّقة بهاجر وسارة

باس فان أوس

مقدّمة

موضوع هذه المداخلة البحثيّة هو إعادة تفسير قصّة هاجر وإسماعيل في المسيحيّة الغنوصيّة، وللوهلة الأولى يبدو كلّ من هاجر وإسماعيل غائبَين عن هذا التقليد. فاسماهما لا يُذكران على الإطلاق في كتابات نجع حمادي أو في بقايا أدب الغنوصيّة المسيحيّة المحفوظ في كتابات آباء الكنيسة الأوائل، لكنّ اسميهما موجودان في إعادة التفسير المسيحيّة الغنوصيّة لنصّ غلاطية ٤، في إعادات التفسير هذه ليس اسماهما الهامّين بل وضعهما كأَمَةٍ وكابنٍ مولود بالجسد، كما يمكن لنا أن نرى ذلك في المجموعة التي جمعها أقليمندس السكندري

*Exc.*57) *Theodoto Ex Excerpta*

لكنّ إسرائيل هي رمز الإنسان الروحانيّ الذي سيعاين الله، الابن الشرعي لإبراهيم المؤمن، إنّه المولود من امرأة حرّة، وليس المولود بالجسد، ابن الأَمَة المصريّة. (Clement of Alexandria, *Exc.* 57)

سأناقش أولا القصّة الرمزيّة المتعلّقة بهاجر وسارة في غلاطية ٤:٢١ – ٥:١، والطريقة التي يربط بها بولس بين سارة العاقر والقدس الجديدة في إشعياء ٥٤:١، وبعد ذلك سوف أناقش كيف يعيد الكتّاب المسيحيّون الأوائل تفسير هذه النبوءة في ضوء الهيمنة العدديّة للأمميّين في الحركة المسيحيّة الأولى، وبعد ذلك في ضوء نمو الكنيسة المرتبط بكوارث للشعب اليهوديّ. ومن ثمّ سأُظهر كيف أنّ المسيحيّين الغنوص، وعلى وجه الخصوص مؤلّف *إنجيل فيليبوس*، قدّموا قراءة مجازية لإشعياء ٥٤:١ وفق منظور رسالة بولس إلى أهل غلاطية. ثمّ أختم بردة فعل إيريناوس على تفسيرهم للتيار المسيحيّ الرئيس بأنّهم أبناء الأَمَة.

في رسالته إلى أهل غلاطية، يعترض بولس على مجموعة من الناس الذين يقولون إنّه على أتباع يسوع في غلاطية الالتزام بالشريعة[١]. فيصف هذا الصّراع على النحو التالي[٢]:

قولوا لي، أَنتُمُ الَّذينَ يُريدونَ أَن يَكونوا في حُكْمِ الشَّريعة: أَما تَسمَعونَ الشَّريعة؟ فقَد وَرَدَ في الكِتابِ أَنَّ إِبراهيمَ رُزِقَ ابنَين أَحَدُهُما مِنَ الأَمَة والآخَرُ مِنَ الحُرَّة. أَمَّا الَّذي مِنَ الأَمَة فقَد وُلِدَ بِحُكمِ الجَسَد، وأَمَّا الَّذي مِنَ الحُرَّة فقَد وُلِدَ بِفَضْلِ المَوعِد.

وفي ذلِكَ رَمْز، لأَنَّ هاتَينِ المَرأَتَينِ هُما العَهْدان: أَحَدُهُما مِن طُورِ سِيناء يَلِدُ لِلعُبودِيَّة وهو هاجَر (لأَنَّ سِيناءَ جَبَلٌ في دِيارِ العَرَب) وهاجَرُ تُقابِلُ أُورَشَليمَ هذا الدَّهْر، فهي في العُبودِيَّةِ مع أَولادِها.

أَمَّا أُورَشَليمُ العُلْيا فحُرَّةٌ وهي أُمُّنا، فقَد وَرَدَ في الكِتاب:اهتِفي أَيَّتُها العاقِرُ الَّتي لم تَلِدْ اندَفِعي بِالهُتافِ واصرُخي أَيَّتُها الَّتي لم تَتَمَخَّض فإِنَّ بَني المَهْجورةِ أَكثَرُ مِن بَني المُتَزَوِّجة، قالَ الرَّبّ فأَنتُم، أَيُّها الإِخوَة، أَولادُ المَوعِدِ على مِثالِ إِسْحَق.

وكَما كانَ المَولودُ بِحُكْمِ الجَسَدِ يَضطَهِدُ المَولودَ بِحُكْمِ الرُّوحِ في ذَلِك الحين، فمِثْلُ هذا يَجْري اليَوم.

ولكِن ماذا يَقولُ الكِتاب؟: "اطرُدْ هذه الخادِمةَ وابنَها، فإِنَّ ابنَ هذه الجارِيَةِ لَن يَرِثَ مع ابْني إِسحَق". (تك٢١: ١٠ – ١٢).

فلَسْنا نَحْنُ إِذًا، أَيُّها الإِخوَة، أَولادَ الأَمَة، بل أَولادُ الحُرَّة. إِنَّ المسيحَ قد حَرَّرَنا تَحْريرًا. فاثبُتوا إِذًا ولا تَدَعوا أَحَدًا يَعودُ بِكُم إِلى نِيرِ العُبودِيَّة. (غلا ٤: ٣١ – ٥: ١)

بولس خائف من أن يصبح "أولاده الصغار" أولاد أخصامه[٣]، وأن يتحوّلوا من سارة إلى هاجر ومن القدس السماويّة إلى القدس الدنيويّة، حيث جاء معارضوه، ربّما من هذا

---

[١] طبيعة مناوئي بولس مسألة مثيرة للجدل بين الباحثين. والفرضيّة الأكثر شيوعاً، برأيي، هي التي تفترض أنّهم أتباع المسيح من اليهود، المرتبطون بالأخوة الكذّابين" في غلا ٢: ٤ وقوم من عند يعقوب في غلا ٢: ١٢ – إن لم يكونوا هم أنفسهم.

[٢] ترجمات الكتاب المقدّس مأخوذة عن ال NRSV، مع تحويرات طفيفة أحياناً.

[٣] انظر: .Gal 4:19؛ قارن أيضاً: B .Witherington III , *Grace in Galatia :A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Edinburgh 1998), 325–339;B.Roberts Gaventa, *Our Mother Saint Paul* (Louisville ,Ky. , 2007), 29–39.

المنظور فإنّ اختيار بولس لإشعياء ٥٤:١غير مفهوم، فهذا المقطع يصف القدس بالكلمات ذاتها التي تُوصف بها سارة في سفر التّكوين ١١:٣٠: " كانَت ساراي عاقِرًا لَيسَ لَها وَلَد". وقبل ذلك بقليل، في إشعياء ٥١:١ – ٣، تُقدَّم سارة كمثال مفعم بالأمل للقدس: إنّها الآن عاقر، إلا أنّ القدس الجديدة لديها العديد من الأولاد. وباستخدامه لإشعياء ٥١:١، يمكن لبولس أن يربط خصومه من قدس هذا الدهر بهاجر، من أجل إظهار الفرق بين المؤمنين الذين هم عبيد في ظل الشريعة، وأولئك الذين هم أبناء الوعد.

3 إعادة تفسير إشعياء ٥١:١ من قبل آباء الكنيسة الأوائل

مراراً وتكراراً تمّ استخدام القصّة الرمزيّة حول هاجر وسارة والنبوءة من إشعياء ٥١:١ في سياق صراعات لاحقة.[١] إعادة تفسيرات كهذه يمكن أن تكون على علاقة بعلم التصنيف typological، كنصوص نبوئيّة والتي تتحقّق في وقت لاحق، أو مجازيّة، بمعنى أن الصور إنّما تشير إلى حقيقة مختلفة.[٢] وشواهد من الكتاب المقدّس العبريّ في العهد الجديد (اللاحق)، مثل إشعياء ٥١:١ في غلاطية ٤، صارت جزءاً من مجموعات شهادات *testimonia* والتي يتمّ تفسيرها تصنيفيّاً typologically على أنّها تشير إلى حياة يسوع وظهور الكنيسة.[٣]

في عمله *Apologia i* (Justin, 1 *Apol.* 53)، يقدّم يوستنيانوس سلسلة من هذه النبوءات التي تحقّقت في أيامه. واحدة من تلك النبوءات هي إشعياء ٥٤:١:[٤]

ولأيّ سبب علينا أن نؤمن برجل مصلوب بأنّه بكر إله غير مولود، وهو نفسه سيُدين الجنس البشريّ كلّه، إن لم يكن لأنّنا وجدنا شهادات تتعلّق به صدرت قبل مجيئه وولادته من بشر، وإن لم يكن لأنّنا رأينا الأمور التي حدثت وفقا لذلك؟... والنبوءة التي تمّ التنبُّؤ بها أنّه سيكون هنالك مؤمنون من الأمم أكثر من اليهود والسامريّين، سوف نعرضها؛ وقد سارت على النحو التالي:

---

[١] قارن مساهمة ليهانس في هذا العمل.

[٢] لقد أشار أوريجانوس بشكل نوعي إلى غلاطية ٤ لتسويغ عرف التفسير المجازي (*Cels.* 4.44). ومعارضاً له، يعلّق يوحنا الذهبيّ قائلاً: "بعكس استخدام [بولس] يدعو إلى نمط من المجاز" (*Hom. Gal.*4.24).

[3] M. C. Albl ,"*And Scripture Cannot Be Broken* ":*The Form& Function of theEarly Christian testimonia Collections* (Leiden 1999), 65–69.

[٤] ما لم أشر إلى خلاف ذلك، فالمقاطع المأخوذة عن آباء الكنيسة الأوائل مستمدّة من الـ*ANF*

"اهتِفي أَيَّتُها العاقِرُ الَّتي لم تَلِدْ اندَفِعي بِالهُتافِ واصرُخي أَيَّتُها الَّتي لم تَتَمَخَّض فإِنَّ بَني المَهْجورةِ أَكثَرُ مِن بَني المُتَزَوِّجة" (إشعياء ٥٤:١).

لأنّ كلّ الأمم كانوا "مقفرين" من الإله الحقيقيّ، يخدمون أعمال أيديهم. (Justin, 1 Apol. 53)

يطبّق يوستنيانوس النصّ على الاختلاف في الأعداد بين اليهود المسيحيّين في أيامه وأولئك الذين في كنائس الأمم. وفي مصدر آخر من منتصف القرن الثاني للميلاد، *إقليمنضس الثاني* *2 Clement*، توضّح النبوّة ذاتها كما يلي:

عندما قال: "اهتِفي أَيَّتُها العاقِرُ الَّتي لم تَلِدْ"، فقد كان يشير لنا، إلى كنيستنا كانت عاقرا قبل أن يُعطى لها الأولاد... وعندما قال: "فإِنَّ بَني المَهْجورةِ أَكثَرُ مِن بَني المُتَزَوِّجة"، [فهو يقصد] أنّ شعبنا بدا وكأنّه منبوذ من الله، أمّا الآن وعبر الإيمان، فقد أضحى أكثر عدداً من أولئك الذين يُحسبون أنّهم يمتلكون إلهاً". (*2 Clement* 2)

من هم، الذين اعتُقد أنّهم يمتلكون الله، لكنّهم الآن أقلّ عدداً من المسيحيّين؟ وإذا قبلنا بتاريخ مبكّر للرسالة، عندما كانت المسيحيّة الأولى لا تزال حركة صغيرة جدّاً، فالمؤلّف من ثمّ لا يمكنه التفكير بجميع اليهود في الإمبراطوريّة الرومانيّة، بل بأولئك اليهود الذين آمنوا بالمسيح. كان لا يزال ثمّة يهود هناك أكثر بكثير من المسيحيّين. المسيحيّون اليهود، من ناحية أخرى، كانوا الآن أقلّ عدداً من المسيحيّين من الأمم.

من المهمّ أن نأخذ التنامي العددي للمسيحيّة الأولى بعين الاعتبار هنا. إذا ما استخدمنا الأرقام التي جمعها وحسبها ستارك فالوجود المسيحيّ في المدن الإغريقيّة- الرومانيّة نما من نحو ١ بالمئة عام ١٥٠ م، إلى أكثر من ٥ بالمئة عام ٢٠٠ م وتقريباً ٣٠ بالمئة عام ٢٥٠ م.[١] وفي الفترة نفسها، انخفض عدد اليهود في أعقاب الحروب اليهوديّة الثلاثة في الأعوام ٧٠، ١١٥، و١٣٥م.

---

(١) R. Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (San Francisco 2006). لقد أخذت القسم الأكبر من العدد الكلّي للمسيحيّين في هذه السنوات (ص ٦٧)، وقسمته على سكان المدن كلّهم في الإمبراطورية، من حوالي ٣ ملايين (ص ٦٠).

ويبدو أن الحرب اليهوديّة الثانية، في الأعوام ١١٥ - ١١٧ قضت على وجود اليهود المهمّ جداً سابقاً في الإسكندريّة.

من هذا المنظور يمكننا أن نفهم تحوّلاً في التفسير مع انعطافة القرن الثالث. فأقليمنضس السكندريّ وسيبريان القرطاجيّ يقارنان بين انخفاض عدد اليهود وارتفاع عدد المسيحيّين. فأقليمنضس السكندريّ، في كتابه المسمّى *Protrepticus*، الذي كُتب في أواخر القرن الثاني، يجمع بين إشعياء ٥٤ والنبوءة حول يوحنا المعمدان، "صوت صارخ في البرّية":

يوحنا بشير، فذلك الصوت هو نذير *اللوغوس*؛ صوت يدعو، محضّراً للخلاص؛ صوت يحثّ الناس على ميراث السّموات، ومن خلاله لا تعود "العاقر" و "المهجورة" بلا أولاد.... لأنّ كثيرين كانوا أبناء الأم ذات العرق النبيل، أمّا المرأة العبريّة، التي بوركت مرّة بالعديد من الأولاد، فقد جُعلت بلا أولاد بسبب عدم الإيمان. المرأة العاقر تتلقّى الزوج، والصحراء الفلّاح؛ وتصبح كلتاهما أمّهات عبر *اللوغوس*، واحدة بالفواكه، والأخرى بالمؤمنين. (Clement of Alexandria, *Protr.* 1).

على الرغم من أنّ أقليمنضس يستخدم أيضاً نبوءةً من إشعياء ٥٤، فإنّه لا ينسى الرباط مع ذرّية إبراهيم الذي نجده في غلا ٤:

وإذا كان إبراهيم يُعدّ بارّاً لأنّه كان مؤمناً، وإذا نحن ذرّية إبراهيم، علينا من ثمّ أن نؤمن أيضاً عبر السمع. ولأنّنا إسرائيليّون، فنحن لا نؤمن عبر العلامات بل عن طريق السمع. وهكذا، فإنّه يقال:

"اهتِفي أَيَّتُها العاقِرُ الَّتي لم تَلِدْ؛ اندَفِعي بِالهُتافِ واصرُخي أَيَّتُها الَّتي لم تَتَمَخَّض فإِنَّ بَني المَهْجورةِ أَكثَرُ مِن بَني المُتَزَوِّجة" (إشعياء ٥٤:١).

... هذا يُقال لأولئك الذين يُستدعون من بين الأمم، التي كانت ذات مرّة "عاقراً"، المعوزة سابقاً لهذا الزوج، *اللوغوس* - "المهجورة" سابقاً من العريس. (Clement of Alexandria, *Strom.* 2.6)

في مقالته الثانية عشرة، يقدّم لنا سيبريان سلسلة من الشهادات *testimonia* المرفقة بالتفاسير. ففي الـ*testimonium* العشرين، يقتبس إشعياء ٥٤:١ لإظهار" أنّ الكنيسة

التي كانت من قبل عاقراً سيكون لها من الأولاد من بين الوثنيّين أكثر ممّا كان للكنيس من قبل ...". وفي تفسيره يبدو أنّه يأخذ بعين الاعتبار غلاطية ، حيث يصور إسحق على أنّه الابن المولود من الوعد:

وهكذا بالنسبة لإبراهيم أيضاً، عندما ولد ابنه السابق من أمَة، بقيت سارة عاقراً لفترة طويلة. لكن في عمر متأخّر، أنجبت ابنها إسحَق، الوعد، الذي كان نمط المسيح. وهكذا فيعقوب أيضاً كان له زوجتان. الأكبر كانت ليئة، التي تشكو من ضعف في العينين وهي نمط الكنيس. وكانت الصغيرة هي راحيل، وهي نمط الكنيسة، التي ظلّت عاقراً لفترة طويلة، ثم أنجبت يوسف، الذي كان نمطاً من المسيح أيضاً. (Cyprian, *Treatise XII*, testimonium 20)

المسيحيّون الغنوص

إعادة تفسير إشعياء ٥٤:١ وغلاطية ٤

لأن المسيحيين الغنوص كانوا أقل عدداً من اليهود ومن التيار الرئيس المسيحي[1]، فقد كانوا يفضّلون تفسيراً مختلفاً لإشعياء ٥٤:١. مثال جيد على ذلك يمكننا الحصول عليه في الموعظة الناسينية Naassene من القرن الثاني والتي احتفظ لنا بها هيبوليتوس:

والفريجانيّون يسمّونه، كما يقول، "مثمراً جدّاً" أيضاً. لأنّه يقول: " أكثر عدداً هم أبناء المهجورة، من أولاد تلك التي لها زوج"، بقدر ما يصبحون خالدين من خلال كونهم يولدون من جديد، ويبقون إلى الأبد بأعداد كبيرة، على الرغم من أن من يخرج منهم قد يكونون قلّة. أمّا الجسديّون كما يقول، فكلّهم سيفنون، على الرغم من كثرة من يخرج عنهم. لهذا السبب كما يقول، "بكت راحيل على أولادها ولم تنل تعزية". لقد حزنت، كما يقول، لأنّها كانت تعرف "أنّهم لا يوجدون".(Hippolytus, *Haer.* 5.8.36-38)

في حين أنّ سيبريان كان سينظر لاحقاً إلى كلّ من سارة وراحيل كأمّ للكنيسة، فإنّ الواعظ الناسيني Naassene يشير إلى أنّ راحيل الجسديّة بكت أولادها ولن تحصل على

---

[1] نمطيّاً، المسيحيّون الغنوصيّون الأوائل متميّزون عن المجموعة الأكبر. فأحد الرسل الذي يرى، مقابل كثيرين لا يرون. لكن، وكما في شاهد يحفظه لنا أقليمنضدس السكندري، *Exc.* 56b، سيرد لاحقاً: "كثيرون ماديون، لكن ليسوا كثيرين النفسيّون، وقلّة هم الروحانيّون"

تعرية، "لأنّها كانت تعرف" كما يقول: "إنّهم لا يوجدون". فوحدها الذريّة الروحيّة هي التي تُحتسَب. وقد قارنت لانتشلوتي Lancelotti بين تفسير أقليمنضدس والموعظة الناسينية Naassene في هذا المقطع.[1] وهي تعتقد أنّ الطرفين يرجعان ربّما إلى "مقتطفات من المراجع الدينيّة" ذاتها، وأنّ الطرفين متأثّران على حدّ سواء بنقاش بولس في غلاطية ٤. مصدر مسيحيّ غنوصي آخر من القرن الثاني، اقتبس منه أقليمنضدس السكندري،[2] ويبني صراحة على رسائل بولس:

كثيرون هم [الناس] المادّيون، لكنهم ليسوا كثيرين أولئك النفسانيّون psychic، والقلّة هم الروحانيّون. الآن فالروحانيّ يخلص بالطبيعة، لكنّ النفسانيّ لديه الإرادة الحرّة، ولديه القدرة على كلّ من الإيمان والاستقامة، مثلما لديه القدرة على اللاإيمان والفساد وذلك وفقاً لخياره الخاص؛ لكنّ الماديّ يفنى بالطبيعة. وهكذا، فحين يطعّم النفسانيّون "شجرة الزيتون" بالإيمان والاستقامة ويشاركون "في زيت شجرة الزيتون"، وعندما "يدخل الأمميّون"، عندئذ "ستكون كلّ إسرائيل كذلك". (روما ١١:١٧ – ٢٦).

لكن إسرائيل رمز، والرجل الروحانيّ الذي سيعاين الله، الابن الشرعي لإبراهيم المؤمن، هو الذي ولد من امرأة حرّة، وليس الذي ولد من الجسد، أي ابن الأمة المصرية (غلاطية ٤:٢١ – ٣١).

لذلك من بين الأنواع الثلاثة فإنّ تشكيلاً [طبيعياً] للعناصر يصدف أن يكون فيه الروحانيّ الأول، وتبديل النفساني من العبوديّة إلى الحرّية يصادف أنّه الثاني. (Clement of Alexandria, *Exc.* 56b, 57)

وهنا نرى أنّ المسيحيّ الغنوصي هو إسحَق، ابن المرأة الحرّة الذي يخلص بالطبيعة. أمّا إسماعيل ابن الأمَة المصريّة، فهو مثل النفساني الذي يستطيع الحصول على حرّيته من خلال الإيمان.

---

[1] M.G. Lancellotti, *The Naassenes: A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions* (FARG 35;Münster 2000), 308–312.

[2] من المفترض أن يكون من غير المتوقّع أن يكون المقطع الحالي يعود لثيودوتوس، بل لمرجع فالنتيني آخر.

كما أشار باجلس Pagels، هنالك عدد من الروابط المحتملة بين رسالة بولس إلى أهل غلاطية و*إنجيل فيليبوس*.[1] لكن في بحثنا الحالي، سوف نركّز بشكل رئيس على إعادة تفسير استعارة هاجر وسارة المجازيّة والاستعارات المجازيّة المرتبطة بها: وضع الأبناء والعبيد، وضع الوالدتين فيما يتعلق بنبوءة إشعياء حول القدس القديمة والجديدة.[2] ١،٥ أبناء وعبيد كما يمكننا أن نرى في المقاطع أدناه، فإنّ فقرتين من *إنجيل فيليبوس* (*Gos. Phil.* 2.37) لديهما فهم مماثل لاستعارة الأبناء والعبيد الذي لدى غلاطية ٤:١ – ٢:

وجهة نظري هي التالية: الورثة، طالما أنّهم قُصّر، فهم ليسوا أفضل من العبيد، على الرغم من أنهم أصحاب كلّ الممتلكات؛ لكنّها يبقون في ظلّ الأوصياء والأمناء حتّى الموعد المحدّد من قبل الأب. (غلا ٤:١ – ٢).

٢ – لا يطلب العبد غير أن يكون حرّاً، ولا يطلب هيلمان سيده. لكن الابن – ليس فقط أنّه ابن، لكنه الوريث الذي له أن يطالب بميراث والده.

٣٧. ذلك الذي للأب سيكون من أملاك الابن. لكن فيما يتعلّق بالابن: فطالما أنّه صغير لا يعهد إليه بممتلكاته. وعندما يصبح رجلا، فوالده يعطيه كلّ ممتلكاته. (*Gos. Phil.* 2, 37).[3]

إنّ المغزى في المقطعين هو أنّه طالما الابن قاصر، ليس هنالك فرق واضح دائماً بين العبد في المنزل، والابن الذي بإمكانه أن يرتفع إلى مواقع المسؤوليّة في تركة "السيّد"، وألاحظ أنّ كلاً من العبد والابن كان يمكن مخاطبتهما باللفظ ***pais***.

---

[1] غالباً ما يتمّ الاستشهاد برسالة غلاطية أو التلميح إليها في الأدب الغنوصيّ المسيحيّ. انظر مثلاً: E. Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia 1975), 101–114.

[2] روابط محتملة لم تناقش في هذه الدراسة وتتضمّن: (آ) الصنفان الإثني والمجتمعيّ في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ٤٩، اللذان ربما يرتبطان بالأزواج في غلا ٣:٢٨؛ (ب) التعبيران "صلبوا العالم" في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ٥٣، و"صلبوا الجسد" في غلا ٥:٢٤؛ (ج) نهش والتهام "الحيوانات" التي هي ليست مسيحيّين غنوصيّين في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ٥٨، والذي يمكن ربطه مع التحذير في غلا ٥:١٥؛ و(د) ومفهوم "اللبس" في العماد في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ١٠١ وغلا ٣:٢٧.

[3] ترجمات المقاطع من *أنجيل فيليبوس الغنوصيّ* هي لصاحب هذه الكلمات.

بالنسبة لبولس فإنّ الميراث الذي وعد به إبراهيم يمكن تشبيهه بالوصيّة (غلا ٣:١٥) وبعد وفاته لم يعطِ ميراث إبراهيم لإسرائيل، لأنّهم كانوا جميعاً ما يزالون قاصرين وعبيدا (٤:١) لكن عندما جاء المسيح حصلت وراثة الوعد (٣:١٦) فأولئك الذين هم "في المسيح" يصبحون ورثة الوعد ذاته (٣:٢٦، ٢٩) ويقارن بولس معارضيه وأتباعهم بهاجر وإسماعيل، اللذين كان يجب أن يُطردا حتّى لا يرثا مع ابن سارة إسحَق (٤:٣٠).

أريد أن أقترحَ هنا أنَّ استخدام بولس "للمسيح" له ما يقابله في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.* 3، حيث الموتى هم الذين لا يزالون يعيشون في ظلّ الشريعة، تحت القانون، في حين أنّهم سيأتون إلى الحياة إذا يرثون من المسيح، الحيّ:

أولئك الذين يرثون من الميّتين، هم أيضاً ميتون، وهم ورثة من الأموات، وأولئك الذين يرثون من الحيّ هم أحياء؛ وهم يرثون من الحيّ وليس من الموتى. وأولئك الذين هم موتى ليسوا ورثة لأحد. إذ كيف يمكن لمن هو ميّت أن يرِثَ؟ ولو أنّ الميت ورثَ من الحيّ، فلم يكن ليموت، بل على العكس: سيعود الميت إلى الحياة. (*Gos. Phil.* 3).

يقول بولس إنّه وجمهوره كانوا عبيدا لل ***stoicheia tou kosmou*** [العناصر الابتدائيّة للعالم] (مفهوم يتجلّى في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.*11,13)، ومع ذلك لم يتمّ تبنيهم من قبل والدهم، لكن هذا تغيّر بسبب فداء المسيح، الذي حوّل العبيد إلى أولاد. شيء مشابه يتضمّنه *إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.*6 : كانوا عبرانيّين بلا أبٍ (كما يقال في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.*17 ، *فإنجيل فيليبوس* يستخدم الكلمة "عبرانيّ" لوصف التيار الرئيس بين المسيحيّين). وهذا المفهوم يرجع إلى الفكرة من غلاطية ٤ التي تقول إنّ أولئك الذين هم في ظلّ الشريعة هم أولاد هاجر، لم يكن باستطاعة الإماء الزّواج شرعيّاً، ولا رفض مضاجعة أسيادهنّ.[1] وأولادهنّ كانوا شرعيّاً بلا أب، فالتشريع القديم لا يقرّ بأنّ للعبيد آباء.[2]و بعبارة أخرى فهم الأيتام، وحين يدعو *إنجيل فيليبوس* من ثم العبري باليتيم، فهذا يعني تماماً أن نقول إنّ التيار الرئيس في المسيحيّة أرقّاء. في الوقت ذاته عندما يتحوّل العبرانيّ إلى مسيحيّ حقيقيّ، فالأمر ليس مجرّد عتق بل إنّه

[1] J. Glancy , *Slavery in Early Christianity* (New York 2002) ,21–29

[2] J. Glancy , *Slavery in Early Christianity* (New York 2002) ,4

يوهب أباً وأمّاً. وبغضّ النظر عن تلقّي الله كآب، فإنّه يتلقّى سارة كأمّ بدلاً عن هاجر. وأخيراً، فإنّ كلا النصّين يُقرّ بأنّ الناس يتحوّلون عندما يفديهم المسيح:

وهكذا معنا؛ فحينما كنّا قاصرين، كنا مستعَبدين للـ *stoicheia tou kosmou*. لكن عندما حان ملء الزّمان، أرسل الله ابنه، المولود من امرأة، مولوداً تحت الناموس، ليفتدي الذين تحت الناموس، حتّى ننال التبنّي كأبناء. (غلا ٤:٣ – ٥).

١٣. إنّ حكّام [*الكوزموس kosmos [الكون]*]. . . كانوا يرغبون بأخذ الحرّ وجعله عبداً لهم إلى الأبد.

٦. في الأيام التي كنا فيها عبرانيّين، كنّا أيتاماً، لنا أمّنا. لكن عندما أصبحنا مسيحيّين تلقينا الأب والأم.

٩. جاء السيّد المسيح، بالنسبة لبعضهم لشرائهم حقّاً، لكن بالنسبة للآخرين لتخليصهم، وآخرون لفدائهم. (*إنجيل فيليبوس الغنوصي Gos. Phil.*13,6,9)

يرى بولس في إسماعيل الابن المولود بحسب الجسد، وفي إسحَق المولود بحسب وعد الله. وهذا يعني أنّ المؤمن الذي يخلص عبر المسيح، يولد من جديد كابن للوعد. شيء من هذا القبيل يمكن ملاحظته في *إنجيل فيليبوس الغنوصي Gos. Phil*. 30 :

أَمّا الَّذي مِنَ الأَمَة فقَد وُلِدَ بِحُكمِ الجَسَد، وأَمّا الَّذي مِنَ الحُرَّة فقَد وُلِدَ بِفَضْلِ المَوعِد . (غلا ٤:٢٣)

أولئك الذين يولَدون في الكوزموس هم جميعاً مولودون في (العالم) الماديّ. وفي [المكان] حيث ولدوا [يأكل] الآخرون. (لكن) الإنسان [يتلقى] الغذاء من الوعد من فوق. ولو أنّه [ولِد] من فم [الإله] – من حيث يأتي اللوغوس –، فسوف يأكل من الفم وسوف يصبح كاملاً. (*إنجيل فيليبوس الغنوصي Gos. Phil.* 30)

يحذّر كلّ من بولس و*إنجيل فيليبوس* من إمكانيّة الوقوع تحت نير العبوديّة مرّة أخرى:

إِنَّ المسيحَ قد حَرَّرَنا تَحْريرًا. فاثبُتوا إِذًا ولا تَدَعوا أَحَدًا يَعودُ بِكُم إِلى نِيرِ العُبودِيَّة.. (غلا ٥:١). إنّ من هو رقيق ضدّ إرادته، سوف يكون قادراً على أن يصبح حرّاً. وإن من تحرر

منعمة من ربّه ويبيع نفسه للعبوديّة، لن يعود قادراً على أن يصبح حرّاً.(*إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 114).

في إنجيل فيليبوس في الفصل السابع نجد أيضاً تحذيراً بعدم الحصاد في هذا الكوزموس. نصّ موازٍ لهذا النصّ نجده في غلاطية ٩:٦:

لا تَضِلُّوا فإِنَّ اللّهَ لا يُسخَرُ مِنه، وإِنَّما يَحصُدُ الإِنسانُ ما يَزرَع

فمَن زَرَعَ لِجَسَدِه حَصَدَ مِنَ الجَسَدِ الفَساد، ومَن زَرَعَ لِلرُّوح حَصَدَ مِنَ الرّوحِ الحَياةَ الأَبدِيَّة. فَلْنَعْمَلِ الخَيرَ ولا نَمَلَّ، فنَحصُدَ في الأَوانِ إِن لم نَكِلّ .(غلاطية ٦:٧ – ٩).

أولئك الذين يزرعون في فصل الشتاء، يحصدون في الصيف. فصل الشتاء هو *الكوزموس*؛ أمّا الصيف فهو الأيون aiōn. دعونا نزرع في *الكوزموس*، حتى نتمكّن من الحصاد في فصل الصيف. لذلك من الضروريّ بالنسبة لنا ألّا نصلّي في الشتاء. فمن فصل الشتاء الصيف (يخرج). *(إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 7)

٢,٥. الأمّهات

لقد رأينا للتو تغيير الأمّهات في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 6، حيث يتم استبدال الأمّ الأمَة بأب وأم حرّين:

في الأيام التي كنا فيها عبرانيين، كنّا أيتاماً، لنا أمّنا، لكن عندما أصبحنا مسيحيّين تلقينا الأب والأم. *(إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 6)

في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 34-37، يشار إلى هويّة أمّ التلاميذ حرّة المولد. إنها الروح القدس (٣٤)، التي تسمّى أيضاً صوفيا (٣٥) [باليونانية، صوفيا هي الحكمة]. وهي أيضاً والدة الملائكة:

صوفيا، التي تسمّى "العاقر"، هي "أمّ الملائكة" و"شريكة المخلّص". *(إنجيل فيليبوس الغنوصي* Gos. Phil. 55)[1]

---

[1] هذا السطر منقّط بشكل غير صحيح في الترجمات الأولى، حيث يعزو اللقب الثاني لمريم المجدليّة. لكن اللقبين على حدّ سواء يطلقان على الحكمة، ومن ذلك على سبيل المثال ***Eugnostos and the Sophia of Jesus***

بالنسبة لهؤلاء المسيحيّين الغنوصيّين فإنّ أولاد صوفيا "مولودون" كأبناء للآب عندما يتّحد البشر الروحانيّون مع نظرائهم الملائكة (انظر: *Gos. Phil.* 26). وعندما يقوم الناس "بالتقدّمات" (المرتبطة على الأرجح بالمعموديّة)، فهم "يملّحون"[١] بصوفيا (انظر: *إنجيل فيليبوس الغنوصي* [٢]*Gos. Phil.*35). مع ذلك، فقبل مجيء المسيح، كانت صوفيا عاقراً مثل سارة في غلا ٤.

هذا يمكن أن نراه في *إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.*36 :[٣]

وصوفيا "عاقر"، "[دون] أولاد". ولذلك دُعيت ["بالمهجو]رة" بقدر 'هي' ملح. وحيثما سوف [يصبحون] مثل هؤلاء [الأولاد][٤]، فالروح القدس [سوف يلدهم]، و"كثيرون أولادها". (*إنجيل فيليبوس الغنوصي* *Gos. Phil.*36).

الألقاب ذاتها التي كانت تطلق على سارة وأورشليم الجديدة في غلا ٤:٢٧ وإشعياء ٤:٥٤، تطلق هنا على صوفيا: إنّها عاقر ومهجورة. و*إنجيل فيليبوس* يرى أنّ المسيحين الغنوص هم أولاد سارة الكثيرين،[٥] وأنّ سارة هي صوفيا. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ هنالك سابقة يهوديّة لهذا. ففيلون يحدّد هويتها بأنّها فضيلة وحكمة (صوفيا):[١]

Christ، حيث تدعى الحكمة أخت الرجل ورفيقته وأم الجميع (مثلاً: NHC III,3–4.81.23; 82.5, 21;88.7; 101.16; 104.11, 18;106.17,22; 112.(7), 19; 113.14; NHC V, 1.8.31;9.5؛ إنّ الجمع بين الأم والشريكة في الخلاص موجود في NHC III,4.114115 وعند هيبوليتوس *Haer.*6.343.

[١] في طقوس التحضير للمعموديّة في الغرب، يرسم على الموعوظين شارة الصليب ويتلقّون الملح كرمز للتطهير والوقاء إلى يوم التعميد. ووصف كامل لتلك الطقوس قدّمه John the Deacon, في Ad Senarium 3،ورغم أنّه متأخّر إلا أنه – بتعبير "ملح الحكمة" (صوفيا) – مفيد جداً في هذه القضية: "الآن فإنّ الموعوظ سيتلقّى الملح المبارك، الذي سيعلّم به، لأنّه تماما كما أنّ كلّ جسد هو يحنّط ويحفظ عن طريق الملح، كذلك أيضاً الذهن، الأبله والطري كما لو أنّه من موجات العالم، فهو يحنّط بملح الحكمة [أي، صوفيا] وبوعظ كلمة [أي *لوغوس*] الله ".

[٢] قارن أيضاً: إيريناوس،*Haer* ، ١ ,٦ ,١ "الملح" و"نور العالم" هنا مأخوذان عن متى ٥:١٣ – ١٤ حيث الإشارة إلى المادّة الروحانية المرسلة من صوفيا لتتحد مع النفسي في المعموديّة، كي تتلقيا التعاليم معاً.

[٣] من أجل إعادة بناء متردّدة لهذا المقطع المتضرر، أشير إلى أطروحتي: L.K. van Os, *Baptism in the Bridal Chamber: The Gospel of Philip as a Valentinian Baptismal Instruction* (Ph.D. diss ., University of Groningen 2007).

[٤] قارن متى ١٨:٣: " ...إن لم ترجعوا وتصيروا كالأولاد لن تدخلوا ملكوت السموات".

[٥] تقدّم غلا ٤:٢٧ مقارنة، لا تُعكس هنا في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ٣٦. لكننا نجد تلك المقارنة في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ٢٨: "الإنسان من السماء لديه أولاد أكثر بكثير من الإنسان من الأرض. ولو أنّ أبناء آدم

الأكثر مفارقة، هو أنّ موسى يدعوها "عقيماً" من جهة، ومن جهة أخرى مباركة الكثير. (Philo, *Congr.* 3)

يحدّد فيلون هويّة هاجر بالمعنى الإيجابي للكلمة بأنّها دراسة الفنون والعلوم (النحو، الهندسة، الفلك، البلاغة، الدياليكتيك، الموسيقا، وما إلى ذلك). وهو يرى أنّ هذه الدراسات "العلمانيّة"، إنّما هي تحضيريّة ومساعدة للحصول على الحكمة الإلهيّة.(٢)

بولس من جهة أخرى، يخلق معارضة بين الحكمة الإلهيّة وحكمة العالم، والتي نراها أيضاً في إنجيل فيليبوس:

ولَم يَعتَمِدْ كَلامي وتَبْشيري على أُسلوبِ الإِقناعِ بِالحِكمَة، بل على أَدِلَّةِ الرُّوحِ والقُوَّة، كَيلايَستَنِدَ إِيمانُكُم إِلى حِكمَةِ النَّاس، بل إِلى قُدرَةِ الله ومع ذلك على وجوههم من جديد بسببها. لذلك: بالريح [=الروح] الواحدة ذاتها، تلتهب النار وتنطفىء.[٣]

.٣٩ – إحاموت Echamoth وإحموت Echmoth (أمران) مختلفان. إحاموت هي ببساطة صوفيا [الحكمة]. لكن إحموت هي صوفيا [الحكمة] {الموت، التي هي الصوفيا} التي تعرف الموت، والتي تدعى "صوفيا [الحكمة] الصغيرة". . .

٤٢ – أولاً جاء الزنا، ومن بعده القتل. وإنّه [أي قابيل] كان مولوداً من الزنا، لأنّه كان ابن أفعى. لهذا السبب أصبح قاتلاً، مثل والده، وقتل شقيقه. (*إنجيل فيليبوس الغنوصي* .(*Gos. Phil.* 38, 39, 42

عديدون، ومع ذلك يموتون، فحري بأبناء الإنسان بالكامل. بأنهم لا يموتون بل يولدون كلّ وقت". انظر أيضاً موعظة الناسين آنفاً.

[١] قارن أيضاً: A.P. Bos, *Geboeid door Plato: Het christelijk geloof bekneld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie* (Kampen 1996), 20–36. انظر أيضاً المقارنة بين *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ١٧، حيث *أنجيل فيليبوس الغنوصي* يستخدم اللقب "العذراء حيث ما من قوّة ملوثّة" للروح القدس (المصنّف بأنه مريم)، وفيلون *Fug* ٥١، حيث يقال هذا عن صوفيا.

[٢] انظر أيضاً مسهمة أبراهام ب. بوس في هذا الكتاب.

[٣] هنا يعيد *أنجيل فيليبوس الغنوصي* إنتاج نص إنجيل يوحنا ٣:٨ للإشارة إلى أنّ الريح قد تسوق إلى الحياة والموت على حدّ سواء. وفي *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ١٠٩ الريحان هما الروح القدس وريح العالم. والسؤال في *أنجيل فيليبوس الغنوصي* ١٠٩ هو أي ريح يتلقّى المسيحي حين يتعمّد. ويحذّر *أنجيل فيليبوس الغنوصي* التيار الرئيس في المسيحية بأنهم قد يتلقون صوفيا الموت عند العماد.

لا يدعو *إنجيل فيليبوس* هاجر بالاسم، لكن يمكننا أن نرى كيف أنّها موجودة في التفسير الاستعاري للمؤلّف. ففي حين أخذت صوفيا مكان سارة، أخذت حكمة الموت مكان هاجر. وصوفيا الدنيا هذه هي روح سلبيّة من أيام الخليقة. إنّها نَفَس (= روح) الشيطان لأنّ الثعبان نفث روحه في حواء، وُلد قابيل.[1] ويبدو أنّ *إنجيل فيليبوس* ٤٢ يعتمد على جدل يسوع ضدّ الفريسيّين في إنجيل يوحنّا ٨:٣٠ – ٥٩، حيث يدعوهم يسوع "أبناء إبليس"، الذي كان "قتالاً منذ البداية". وكما هي الحال في *إنجيل فيليبوس* وغلاطية، فالنقاش في يوحنّا ٨ هو عن أبناء إبراهيم الحقيقيّين (٨:٣٣)، وحول مسألة من هم الأبناء ومن هم العبيد (٨:٣٥ – ٣٦). وفي تعليق هراقليون Heracleon على يوحنّا ٨:٤٤، يمكننا أن نرى كيف يمكن لهذا أن ينطبق على النفسانيّين psychics:

لقد قيلت هذه الأمور ليس لأبناء إبليس الطبيعيّين المقيّدين بالأرض، لكن *للنفسانيّينpsychikoi* الذين هم بخيارهم صاروا أبناء إبليس. من كونهم [نفسانيين psychics] على هذا النحو بالطبيعة، يمكن لبعضهم بخيارهم أن يصبحوا أبناء الله. (Heracleon, apud Origen, *Comm. Jo.*20,24,213)

بعبارة أخرى، فالنفسانيّون، أو التيار المسيحي الرئيس، يستطيع أن يختار بأن يصبح من أبناء إبليس، الذين ينقلبون على أخوتهم، كما فعل قابيل وإسماعيل. والاثنان يطردان في الرواية التوراتيّة. وبكلمات بولس في غلا ٤:٢٩:

وكَما كانَ المَولودُ بِحُكْمِ الجَسَدِ يَضطَهِدُ المَولودَ بِحُكْمِ الرُّوحِ في ذَلِك الحين، فمِثْلُ هذا يَجْري اليَوم . ولكِن ماذا يَقولُ الكِتاب؟ يَقول: " أُطْرُدِ الأَمَةَ وابنَها، فإِنَّ ابنَ الأَمَةِ لن يَرِثَ مع ابنِ الحُرَّة". (تك ٢١:١٠). (غلا ٤:٢٩ – ٣٠ – خطأ في النص: مترجم).

المسيحيّون الغنوصيّون، مثل مؤلّف *إنجيل فيليبوس*، يستخدمون النصّ من غلاطية ٤ للتمييز بين نوعين من المسيحيّين ضمن المسيحيّة الأولى: المسيحيّون الغنوصيّون ومسيحيّو

---

[1] في *Val. Exp.* 38.21–28، تخرج ذريّة آدم من قابيل لأن قوّة سلبيّة تنفّست فيه. وبعكس J.D.Turner .J in C. W. Hedrick, ed .,The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi codices XI, XII, XIII (NHS 28; Leiden 1990). وأقترح وضع [πλιλβολο] مكان [πλιλβολρο]. هذا يقدّم قراءة أفضل في السياق: "وزرعه آدم [أي، الشيطان] [في ذريّته] . لذلك حصل على أولاد كان يغضب واحدهم من الآخر. وقابيل قتل هابيل لأنّ *الشيطان* نفخ فيه [أي، آدم] (السطر ٢٢).

التيّار الرئيس. وكما في تفسير فيلون الاستعاري، تصبح سارة نوع صوفيا الإلهية، وإسحاق الإنسان الروحاني، وضمنياً صار إسماعيل يرمز لمسيحيّي التيّار الرئيس الذي كان لا يزال "مستعبداً" من قبل شرائع خالق الكون، أمّا أمّه هاجر "الأمَة" فصارت ترمز إلى الحكمة الأرضيّة التي تنتهي بالموت.

ردّة فعل من إيريناوس

يفضّل إيريناوس التفسير النمطي للتوراة العبريّة، وفي عمله *Epideixis tou apostolikou kērygmatos* (*Epid.* 94)، يقدّم إيريناوس تفسيره لإشعياء ٥٤ :١:[1]

من خلال الدعوة الجديدة، إذن، يحدث تغيير للقلب في الأمميين، من خلال *لوغوس* الله، عندما جُسّد وأقام بين الناس، كما يقول تلميذه يوحنا أيضاً: "*واللوغوس* صار بشراً وأقام بيننا". لهذا السبب تغلّ الكنيسة فاكهة عدداً كبيراً جداً من المخلّصين؛ لذلك لم يعد شفيع موسى، ولا ملاك إيليا، بل الربّ نفسه هو الذي يخلّصنا، مانحاً الكنيسة عدداً من الأولاد أكبر ممّا يمنحه للكنيس؛ كما أعلن إشعياء بقوله: " اهتِفي أيَّتُها العاقِرُ الَّتي لم تَلِدْ" — فالعاقر هي الكنيسة، التي في المرّات السابقة، لم تقدّم أي ولد لله على الإطلاق – " اندَفِعي بِالهُتافِ واصرُخي أَيَّتُها الَّتي لم تَتَمَخَّض فإِنَّ بَني المَهْجورةِ أَكثَرُ مِن بَني المُتَزَوِّجة" (إشعياء ٥٤ :١) — والكنيس السابق له زوج: الشريعة. (Irenaeus, *Epid.* 94)

إنّه يجادل ضدّ كلّ من التفسير "التاريخيّ" بالكامل الذي يعتمده المفسّرون اليهود (*Haer.* 5.33.3)، وكأنّ هذه الكلمات لا تشير إلى المسيح ولا إلى الكنيسة، وكذلك ضدّ التفسير "المجازي الاستعاري" بالكامل الذي يعتمده المسيحيّون الغنوصيّون (*Haer.* 5.33.1)، كما لو أنّها لا تشير إلى كائنات بشريّة من لحم ودم. ويبدو أنّ تفسير غلاطية كان بارزاً عند إيريناوس في مناقشته للمسيحيّين الغنوصيّين. يقول إيريناوس، ضدّ الفالنتينيين Valentinians، إنّ أبناء إبراهيم الحقيقيّين في غلاطية ٣ إنّما تمثّلهم الكنيسة.[2] وفي هذا

---

[1] ترجمة: J .Behr, *On the Apostolic Preaching* (Crestwood ,N.Y., 1997).

[2] في *Haer.* 5.35.2: "لأنّ ذريّة [إبراهيم] هذه هي الكنيسة، التي تحصل على تبنّي الله عبر الربّ، كما قال يوحنا المعمدان، "لأنّ الله قادر على أن يقيم أولاداً لإبراهيم من الحجارة". وهذا أيضاً ما يقوله الرسول [بولس] في الرسالة إلى أهل غلاطية: "أما أنتم يا أخوتي فأولاد الوعد مثل إسحق". ومن جديد نقول، إنه في الرسالة ذاتها، يعلن [بولس] بوضوح أنّ من آمن بالمسيح سيتلقّى عبر المسيح وعد إبراهيم، وذلك حين يقول: "وأنا المواعيد فقيلت في إبراهيم وفي نسله لا يقول وفي الأنسال كأنّه عن كثيرين بل كأنّه عن واحد وفي نسلك الذي هو المسيح"

القسم نفسه، يجادل أيضاً ضدّ الفهم الفالنتيني لأورشليم السماويّة في غلا ٤: ٢٦ – ٢٧، بأنّها "أيون شارد"، أي صوفيا[1]. وفي *Haer.* 1.10.4، يدّعي إيريناوس أنّ "الكنيسة" في جميع أنحاء العالم يمكن أن تفسّر المذهب على نحو أفضل ممّا يفعله المسيحيّون الغنوصيّون، لهذا السبب يريد من "الكنيسة" أن تُعلي الصوت بالكلام،

. . . وألّا تصمت حول كيفية جعل الله للأمم، الذين كان قد يُئس من خلاصهم، وريثين في الجسد ذاته وشركاء مع القدّيسين ...وتعلن بأيّ معنى يقول: "مَن لم يَكُنْ شَعْبي، سأَدْعوهُ شَعْبي، ومَن لم تكُنْ مَحبوبَتي سَأَدْعوها مَحبوبَتي"، وبهذا المعنى يقول: "إِنَّ أَولادَ المَهْجورةِ أَكثَرُ عَدَدًا مِن أَولادِ ذاتِ البَعْل" (Irenaeus, Haer. 1.10.4)).

من الواضح أنّ إيريناوس لا يريد أن يسمّي خصومه من المسيحيّين الغنوصيين طائفته بأنّهم أبناء الأمَة.

(غلا ٣: ١٦). ومن جديد، فمن أجل التأكيد على كلامه السابق، يقول: "كما آمن إبراهيم بالله فحسب له برّاً. اعلموا إذاً أنّ الذين هم من الإيمان أولئك هم بنو إبراهيم. والكتاب إذ سبق فرأى أنّ الله بالإيمان يبرّر الأمم سبق فبشّر إبراهيم أن فيك تتبارك جميع الأمم. إذا الذين هم من الإيمان يتباركون مع إبراهيم المؤمن" (غلا ٣: ٦ – ٩). وهكذا من ثمّ فأهل الإيمان يباركون بإبراهيم المؤمن، وهؤلاء هم أولاد إبراهيم.

[1] قارن: Irenaeus, *Haer.* 1.5.3

الإسماعيليّون، الهاجريّون، السرسنيّون

أنتوني هلهورست

مُقدِمة

تبدو أسماء الشعوب أقلّ استقراراً ممّا قد يَعتقِده المرءُ للوهلة الأولى. ففي العصور القديمة، دعا الإغريق أنفسهم بالهلينيّين *Hellēnes*؛ لكن بالنسبة لهوميروس كان الإغريقيّون مُجرَّد سكان منطقةٍ معينة من اليونان، فالإغريقُ المجتمعون الذين حاصروا طروادة كانوا *Achaioi* أو *Argeioi* أو *Danaoi*. بعد ذلك بعدّة قرون أَطلقَ إغريقُ بيزنطة على أنفسِهم بفخرٍ اسم *Rhōmaioi*، أمّا التسميةُ التقليديّة *هلينيون Hellēnes* فصارت تعني "الأمم". وأسبابُ التغييرات في الأسماء متعدّدةٌ. ومن بينها عدم الرغبة بالإساءة إلى مشاعر الناس – وهكذا تَعلَّمنا أن نقولَ إينويت بدل أسكيمو ومسلم بدل محمدي – أو، بالمقابل، لتلبية مطالب بعض الناس – ليس فلسطينيّين بل عرباً فقط. وهذه المبادرة لإعادة التسميّة يمكن أن يأخذَها الشعب نفسه أو أن يأخذَها آخرون. وفي حين تَقفزُ إلى الذهن تنويعاتٌ عديدةٌ لتغيير الاسم على الفور، فمن الأكثرِ صعوبةً أن نَعثُرَ على موازياتٍ للاسم الذي يُشغِلُنا هنا، حيثُ على التعاقُب ليس أقلّ من ثلاثة أعضاء، أو حتّى أربعة، من العائلة الواحدة نفسها كان يُطلَب منهم أن يُقدّموا أسماءً للشَّعب محطّ التساؤل. وهذه هي الحال مع التسميات التي نَجِدُها في الأدب الآبائي وأدب العصور الوسطى اللاحق والتي كانت تُطلَق على العرب.

التسمياتُ التي نفكّرُ بها مُلخَّصة بإحكام من قبل إيوخاريوس (حوالي ٣٨٠ – حوالي ٤٥٠ للميلاد). ففي الكتاب الثاني من عمله المُسمّى *Instructiones*، في القسم المُتعلّق بالشعوب (*CSEL* 31. 150 – 151)، نقرأ:

Ismahelitae uocati ab Ismahelo filio Abrahae, idem et Saraceni a Sarra, idem et Agareni ab Agar.

يحمِل الإسماعيليّون هذا الاسم تيّمناً بإسماعيل، ابن إبراهيم، وهم نفسُهم يُدعَون سرسنيّين، تيمُّناً بسارة، وهاجريّين، تيمُّناً بهاجر[1].

في هذه المداخلة البحثيّة سوف نَقترِحُ أولاً تتبُّعَ أصول هذا التقليد وتاريخه المبكّر، ومن ثمَّ نُقدّمُ بعضَ الملاحظات حول استمراريّته بعد ظهور الإسلام. نقطةُ الانطلاق لمناقشتنا هي بالطبع المعلومة التي يُمكِنُ العثورَ عليها في سفر التّكوين، حيثُ يقال إنّ إبراهيمَ حصلَ على ولدٍ من هاجر، خادمة سارة، وكان في السادسة والثمانينَ من العمر (تك ١٦:١٥ – ١٦)، ومن سارة حصلَ على ولد وكان في عامه المئة (٢١:٣، ٥)، وليس فقط إسحَق ستكونُ ذرّيتُه كبيرةً جداً بل أيضاً ذرّية إسماعيل (١٦:١٠؛ ١٧:٢٠؛ ٢١:١٨). لأسباب ستُوضَّح للتوّ، يَبدو من الأفضل التعامُل أولاً مع الاسمَين "إسماعيليّين" و"هاجريّين" وبعد ذلك الاسم "سرسنيّين". وعلى الرغم من أنّ بعض المصادر التي بحوزتِنا تَذكُر أنّ الناسَ الذين يَحملونَ هذه الأسماء كانوا العرب، فلن أخوضَ في المسألة المُعقَّدة حول من كانَ العرب على وجه الدقّة. ويكفي أن نَقولَ إنّه إذا ما تَحدَّثنا بشكلٍ تقريبي فقد كان هذا الاسمُ في العصور القديمة يدلّ على عرقٍ من البدو الذين يَعيشونَ في الصحراء السوريّة، أمّا في العصور الوسطى فقد أصبحَ مُرادِفاً لأولئك الذين يَتحدّثون اللغةَ العربيّة، ويَعتنِقون الإسلامَ.[2] التزامٌ آخر نَتعهَّده في موضوعنا البحثيّ هو أنّه بعد استكشاف الأدلّة اليهوديّة التوراتيّة وما قبل المشنائيّة سوف نَقصر أنفسنا على البحثِ في الأدبِ المسيحيّ.

الإسماعيليّون والهاجريّون

في العهد القديم[3] يُذكَر كلّ من الإسماعيليّين والهاجريّين. الإسماعيليّون (Yešmə‘ē’lîm; ’Ισμαηλῖται; Ishmahelites) مذكورون بصيغة الجمع في نصوص التكوين ٣٧:٢٥، ٢٧، ٢٨؛ ٣٩:١؛ وفي سفر القضاة ٨:٢٤؛ وفي المزمور ٨٣\٨٢: ٧؛ وبصيغةِ المُفرَد في سفر أخبار الأيّام الأول ٢:١٧؛ ٢٧:٣٠. أمّا الهاجريّون Hagarenes

---

[1] بالسبة "لهاجر[يون]"، فسوف أستخدم الصيغ التي تبدأ بالحرف هـ، وفقاً للغة العبريّة، مع أنّ الأسماء هذه لها باليونانيّة نَفَس مخفّف؛ قارن: F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (17th ed.; Göttingen 1990), § 39.3a، وفي اللغة اللاتينية تحذف هـ أيضاً.

[2] من أجل الحقبة ما قبلَ الإسلاميّة، انظر: J. Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London 2003).

[3] قارن مع مقارنة إد نورت حول هاجر في هذا العمل.

أو الهاجريتون Hagarites (Hagrîm, Hagrîʾîm, Hagriʾîm; 'Αγαρηνοί, 'Αγαρῖται, 'Αγαραῖοι; Agareni, Agarei) فتردُ بصيغةِ الجمع في سفر أخبارِ الأيّام الأول ٥:١٠[1]، ١٩:٢٠؛ وفي المزمور ٨٣\٨٢: ٧؛ وبصيغة المفرد في سفر أخبار الأيّام الأول ٢٧:٣١[2]. بالنسبة للقارئ غيرِ المُرتابِ، ليس ثمّةَ دليل على ارتباطهم بإسماعيل وهاجر. فالإسماعيليّون، في سفر التّكوين، هم التُّجّار الذين ابتاعوا يوسفَ من إخوته. وإذا كانوا حقّاً ينحدرونَ من إسماعيل، فإبراهيم كان جدّهم تماماً كما كان الجدَّ الأكبرَ ليوسفَ وإخوته وربّما كنّا نتوقّعُ بعضَ الوعي لدى الطرفين بقرابتهم المُتبادَلة.[3] والشيءُ نفسُه يَنطبِقُ، بمُقتضى الحال، على نصّ القُضاة ٨:٢٤. كذلك لا يُذكَرُ الهاجريّون على أنّهم من نسل هاجر. ففي سفر أخبار الأيّام الأول ٥:١٩ – ٢٠ تُشنُّ الحربُ على "الهاجِرِيّينَ ويطورَ ونافيشَ ونوداب". الأسماءُ الأخيرةُ الثلاثة تُشيرُ بلا شكّ إلى أقوامٍ تحملُ أسماءَ أجدادها. نوداب، مذكور هنا فقط في التوراة، لكنّ يطورَ ونافيشَ هما من ضمن أبناء إسماعيلَ الاثني عشرَ المذكورين في سفر التكوين ٢٥:١٢ – ١٨. وإذا كان الهاجريّونَ هو الاسم الذي يُطلَق على نسلِ هاجرَ، سيكونُ من العبثِ ذكرُ يطورَ ونافيشَ، لأنّهم سيكونون هاجريّين أيضاً. ويمكنُنا أن نزعمَ أنّ يطورَ ونافيشَ هم من ذريّة هاجر، في حين أنّ الهاجريّين ليسوا كذلك. يَحتلُّ النصّ من المزمور ٨٣\٨٢: ٧ أهميّة خاصّة حيثُ يُذكر "خِيامُ أَدومَ والإِسماعيليُّون وموآبُ والهاجَرِيّون" ضمن أعدادِ أعداءِ الله وإسرائيل. ليس فقط أنّ الإسماعيليّين والهاجريّين أعداء لذرّيّة إبراهيم، فهم يقدّمون أيضاً كشعبَين مُنفصِلَين: الإسماعيليُّون ≠ الهاجريون!

---

[1] في السبعينيّة ترد παροικους هنا.

[2] عند ترجمة الاسم هاغريم [هاجريون] إلى اليونانيّة، يمكننا أن نتوقّع الصيغة Αγρῖται، لأنّ أسماء البشر العبريّة التي تنتهي بالحرف ي تيونن عموماً بـ ίτης- في التوراة اليونانيّة. قارن: Blass, Debrunner, and Rehkopf, *Grammatik*, §111.2. والواقع أنّ سفر أخبار الأيام الأول ٢٧:٣١ النسخة السبعينيّة، تُترجم عبارة "يازيز الهاجري" بجملة Ιαςις ὁ Αγαρίτης، لكن فقط هنالك صيغتان: *Αγαρηνοι* و*Αγαραῖοι*. في نسخة الشعبية اللاتينيّة، لدينا فقط الصيغتان *Agareni*, و *Agare*؛ أمّا *Αγαρίτης* في أخبار الأيام الأول فتترجم عادة بـ*Agareus* . في النسخ اللاحقة *Αγαρηνοι* باليونانيّة و*Agareni* باللاتينيّة هما الصيغتان الاعتياديتان.

[3] كما كانت الحالة في 4Q539 (4 Q T Josephar)، فإنّ كسرة منه محفوظة في نسخة من قمران من منصف القرن الأول ق.م.، حيث يتحدّث يوسف عن **בני דדי [יש]מע[אל** ("أبناء عمي يش[مع] [إيل]").

مع ذلك، يبدو أنّه كان ثمّةَ وعيٌ بعلاقة نَسَبيّة بين هاجر وابنها إسماعيل من جهة والهاجريّين والإسماعيليّين من جهة أخرى. وإذا ما تحدّثنا على نحو عام، فالنهايةُ باللغة العبريّة ي î في التسميتَين، "Yešmə‘ē’lîm" و"Hagrîm" يمكنُ اعتبارهما بأنّهما تَتبعان الأصلِ الأبويّ لمن يَحمِل الاسم. علاوة على ذلك، فإنّ فكرةَ ذرّيةِ إسماعيلَ الكبيرة حاضرةً بشكل واضح في سفر التكوين. ففي تك ١٦:١٢، يتنبّأُ ملاك الربّ لهاجرَ بشخصيّة ابنها المستقبليّ: "يَكونُ حِمارًا وَحْشِيًّا بَشَرِيًّا يَدُه على الجَميع ويَدُ الجَميعِ علَيه وفي وَجهِ جَميعِ إِخوَتِه يَسكُن". وهذا الوصف يصوّر الابن بأقلَّ ممّا يُصوّر بدو الصحراء العضصيّين الذين كانوا ذريّته[1]. وفي ٢١:١٣ يَعدُ الله إبراهيم أنّه سيَجعل من إسماعيل أمّة. وفي تك ٢٥:١٣-١٦ (وفي سفر أخبار الأيّام الأول ١:٢٩- ٣١) يتمّ تعداد نسل إسماعيل. وباعتراف الجميع، "فأبناء إسماعيل" المذكورون هم أبناؤه الاثنا عشرَ بالدم، وليس ذرّيته بالمعنى الأوسع، بل هم يُوصَفون بأنّهم" اثنا عشر زعيماً لعشائرهم"، والناس الذين يَحكمونهم ككلّ يَقطنون "من حويلة إلى شور"(تك ١٨:٢٥)، أي الإقليم الواقع شمال غرب جزيرة العرب، بما في ذلك شبه جزيرة سيناء.

إذا ما تَجاوزنا الآن أسفارَ التوراة العبريّة، يُمكِنُنا أن نُسجِّل أولاً ما قاله المُؤلّفُ اليهوديّ أرتابانوس Artapanus (القرن الثالث أو القرن الثاني قبل الميلاد) الذي نقلَه لنا أوسابيوس (حوالي ٢٦٠- حوالي ٣٤٠م.) في عمله.*Praep. ev* 9.23.1). (*GCS* 43\1.516)، الذي يُشيرُ إلى يوسفَ، ابن يعقوبَ؛ بالقول:

προϊδόμενον δὲ τὴν ἐπισύστασιν δεηθῆναι τῶν ἀστυγειτόνων ’Αράβων εἰς τὴν Αἴγυπτον αὐτὸν διακομίσαι. τοὺς δὲ τὸ ἐντυγχανόμενον ποιῆσαι. εἶναι γὰρ τοὺς τῶν ’Αράβων βασιλεῖς ἀπογόνους ’Ισραήλ, υἱοὺς τοῦ ’Αραάμ, ’Ισραὰκ δὲ ἀδελφούς.

[1] تمَّ تفسير هذا المقطع من قبل إفرام السريانيّ وإبرينموس، واعتماداً على مرجعية الأخير إلى حدّ كبير، تواصل هذا التفسير عند الكتّاب من الآباء وعند كتّاب العصور الوسطى، قارن: M.B. Ogle, “Petrus Comestor, Methodius ,and the Saracens,”*Spec* 21(1946): 318–324;J.Thompson, *Writing the Wrongs : Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (New York 2001), 45n 125, 49,55n 149, 55n 165, 62–63؛ لكن قارن أيضاً سفر إخنوخ الأول ٨٩:١١، "والحمر الوحشيّة تضاعف عددها".

لقد حصلَ على علمٍ مسبقٍ بمؤامرة [أي، إخوته] وطَلَبهم إلى جيرانِهم العرب نقلَه إلى مصرَ. وقد تجاوبوا مع الطلبِ، لأنّ ملوكَ العرب كانوا من نسل إسرائيل، أبناءِ إبراهيمَ، وإخوةِ إسحَقَ. (Eusebius, *Praep. ev.* 9.23.1[trans. Collins, *OTP*])

هذا يتعارضُ جزئياً مع رواية سفر التّكوين ويَتوسَّعُ فيها جزئيّاً. ربّما أنّ علمَ يوسفَ المسبق ومبادرته بالنقل إلى مصر، بكلمات كولينز، "مراجعة مدروسة للقصّة التوراتيّة"، أمّا العربُ فعلى الأكثر ترجيحاً أنّهم الإسماعيليّون الذي يَحكي عنهم تك ٣٧:٢٥. علاوةً على ذلك، إذا كان يُسمَح لنا بتصحيح "إسرائيل" إلى "إسماعيل"، و"أبناء" إلى "الابن" و"الأخوة" إلى "أخ"، فهؤلاء العربُ المعروفون بالإسماعيليّين يظهرون هنا بشكل لا لبسَ فيه كنسلٍ لإسماعيل. وإلّا علينا أن نَفترِضَ، ومرّةً أخرى نَستشهِدُ بكولينز، أنّ "أرتابانوس Artapanus يعتقد أنّ إسرائيلَ كان والدَ إبراهيم، أو أنّه يَستخدِمُ فقط إسرائيل كتسميّة عامّة لإبراهيمَ وذريّته"[1]. والمعرفةُ بالعلاقات الأسريّة انتشرَت أيضاً خارجَ العالم اليهوديّ. فالباحثُ الوثنيُّ الشهيرُ أبولونيوس مولون (القرن الأوّل قبل الميلاد)، في مقطعٍ ينقلُه لنا من جديدٍ أوسابيوسُ في عمله *Praep. ev.* 9.19.2 (*GCS*43/1.505)، يقولُ:

λαβόντα δὲ δύο γυναῖκας, τὴν μὲν ντοπίαν, συγγενῆ, τὴν δὲ Αἰγυπτίαν, θεράπαιναν, ἐκ μὲν τ0ς Αἰγυπτίας γεννῆσαι δΑδεκα υἱούς, οὓς δὴ εἰς 'Αράβίαν ἀπαλλαγέντας, διελέσθαι τὴν χώραν καὶ πρώτους βασιλεῦσαι τῶν ἐγχωρίων. ὅθεν αως καθ' ἡμᾶς δώδεκα εἶναι βασιλεῖς 'Αράβων ὁμωνύμους ἐκείνοις.

إنّه [أي، إبراهيم] أخذَ زوجتَين، واحدة محليّة ومن أقاربه، والأخرى هي أَمَة مصريّة. ولدت له المرأةُ المصريّةُ اثني عشرَ ابناً، والذين هاجروا إلى الجزيرة العربيّة وقسّموا البلادَ بين

---

[1]J.J. Collins, "Artapanus," in J.H. Charlesworth, ed., *Expansions of the "Old Testament" and Legends , Wisdom and Philosophical Literature ,Prayers ,Psalms ,and Odes ,Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (vol. 2 of *The Old Testament* Pseudepigrapha; ed. J.H. Charlesworth; London 1985), 889–903 at 897. قارن أيضاً . C.R. Holladay, Historians (vol.1 of *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* ;ed .C .R .Holladay ;Pseud S 10;TT 20; Chico ,Calif., 1983),228nn 15–16.

أنفسهم؛ وكانوا أولَ الملوكِ على سكانِ ذلك البلد. ونتيجة لذلك، وحتّى يومِنا هذا هنالك اثنا عشرَ ملكاً بينَ العربِ الذين يحملونَ الأسماء نفسَها التي هي لأبناء أبرآم. (Eusebius, *Praep. ev.* 9.19.2 [trans. Stern, *GLAJJ*])

على الرّغم من أنّ المؤلّفَ يَتعارضُ مع النصّ المقدّس في عزوه اثني عشر ولداً لهاجر (في نصّ التّكوين ٢٥:١٣– ١٥ هم أحفادها)، إلا أنّه يشهدُ على الاقتناع بأنّ العربَ كانوا من ذريّة هاجر. لا يمكننا أن نعرفَ ما إذا كان يعرفُ أنّ الشعبَ كان ينحدرُ من هاجر عن طريقِ ابنِها إسماعيل، لكنّنا قد نكونُ على يقينٍ بأنّ الكتّابَ اليهودَ كانوا يعرفونَ ذلك. من هنا، فحين تتحدّثُ *مخطوطةُ الحرب* من قمران (1 *QM* II,13) وسفر يهوديت ٢:٢٣ في النسخة السبعينيّة (= ٢:١٣ في الفولغاتا) عن "أبناء إسماعيل" وحين يشير بار ٣:٢٢– ٢٣ إلى "أبناء هاجر"، فلا بدَّ أنّهم يضعونَ في أذهانِهم النسبَ نفسَه. كذلك فإنّ يوسيفوسَ، في *عادياته اليهوديّة*، الذي كُتب حوالي العام ٩٠ م، يُبرِزُ بوضوح الرابط النَّسَبي. فهو يَكتُبُ أنّه في حين يَختُنُ اليهودُ أولادَهم بعد ثمانية أيامٍ من الولادة، "يُرجِئُ العربُ الاحتفالَ إلى العام الثالثَ عشرَ، لأنّ إسماعيلَ، مُؤسّسُ سلالتهم، المولودُ من محظيّة إبراهيم، اختُتِنَ في هذا العمر". (ترجمة. ثاكيراي، LCL)[1].

وهكذا، فاليهوديّةُ في الحقبتين الهلينيّة وبدايات الإمبراطوريّة كانت مُعتادَة على فكرة الأمّة التي خرجَت من هاجر وإسماعيل. وهذه الأمّة يمكنُ التدليل عليها "كأبناء [أي أحفاد] إسماعيل/ هاجر"، لكن مُصطلَحي "الإسماعيليّين" و"الهاجريّين" نادراً ما كانا يُستخدَمان في هذا الصّدد. وفي الواقع، لا يوجَد نصٌّ يهوديّ، على حدّ علمي، حتى يوسيفوس بل ويوسيفوس مُتضمَّنٌ بهذا القول، يَتضمّنُ أيّة مقاطع تَذكُر الهاجريّين بوصفهم من نسل إسماعيل/ هاجر، وهنالك مرجعٌ واحدٌ فقط يتحدّثُ عن الإسماعيليّين بهذا المعنى: كتاب *اليوبيل*. ففي هذا العمل الذي لا نَعرِفُ اسمَ مؤلّفه، والذي يُرجِعُ مُعظَم المختصّين

---

[1] I. Eph#al, "'Ishmael' and 'Arab(s)': A Transformation of Ethnological Terms," JNES 35 (1976): 225–235 at 231–233; F. Millar, H.M. Cotton, and G. Maclean Rogers, *The Greek World, the Jews ,and the East (vol.3 of Rome,theGreek World ,andtheEast*;ed.F.Millar,H.M.Cotton,andG.MacleanRogers;SHGR;ChapelHill,N .C.,2006),360–362.

تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد[1]، في الإصحاح ٢٠:١١، يَطرُد إبراهيمُ إسماعيلَ وأولاده وزوجته قطّورة (زوجة إبراهيم الثالثة) مع أبنائها وأولادهم. ثمّ يُضيف النصّ، "فأقاموا من فارانَ، إلى مدخلِ بابل في كلّ الأرضِ التي تُواجهُ الشرقَ قبالةَ الصحراء. فاختلطَ هؤلاء واحدهم بالآخر، وأطلَقَ عليهم اسمَ العرب أو الإسماعيليّين ". 13[2] - Jub. 12:20) [trans. Wintermute]).

في المسيحيّة الأولى، التي أخذَت من الأدب التوراتيّ والأدب القريب منه الذي ورثته عن اليهوديّة، يُمكنُنا اعتبارَ المعرفة بذريّة إسماعيل/ هاجر أمراً مفروغاً منه. فالقدّيسُ بولسُ، في المقطع الشهير في رسالة غلاطية (٢١:٤ - ٣١)، قدّمَ تفسيراً مجازيّاً للأحداث التي يصفُها سفرُ التكوين[3]. وكما يقولُ ساوثرن: " إسحَق، ابن الحرّة، مثّل مسبقاً المسيح، وذرّيته الكنيسة. وبالمثل فإسماعيلُ وذرّيته كانوا يمثّلون اليهود"[4]. لكنّ التفسيرَ الحرفيّ الذي يهمُّنا هنا، والذي نجدُ فيه أنّ المُنحدرين من إسماعيل هم الإسماعيليّون، لا يُناقَشُ في النصوص المسيحيّة التي وصلَت إلينا من القرون الثلاثة الأولى. المؤلّف الأول الذي يَذكرُ كلّاً من ارتباط الشعب بهاجر وإسماعيل وإطلاق التسميتَين إسماعيليّين وهاجريين على الشعب نفسِه هو يوسابيوس. ففي عمله *Chronicon* (GCS 47.24a) ، الذي كُتِب عام ٣٠٠ م. تقريباً، يقولُ ما يلي:

Abraham ex ancilla Agar generat Ismael, a quo Ismaelitarum genus, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti.

من خلال أَمَته هاجر، أنجبَ إبراهيمُ إسماعيل، ومنه يأتي جنسُ الإسماعيليّين، الذين يدعون لاحقاً بالهاجريّين، وأخيراً السرسنيّين. (Eusebius, *Chron.* [trans. Pearse])

---

[1] انظر: A .- M. Denis ,*Introduction à la literature religieuse judéo-hellénistique* (Turnhout 2000),398–401.

[2] في النسخة اللاتينية تقول الكلمات الأخيرة et adhesit nomen ipsorum Arabiis et Ismaelite usque in diem hanc ("واسمهم التصق بالعرب، وهم [الإسماعيليّون]، إلى هذا اليوم").(ترجمة تشارلز).

[3] انظر مساهمتي هوغتريب وفت كوتن حول هاجر في هذا العمل.

[4] R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (2nd ed.; Cambridge, Mass.,1978),17.

على الرغم من أنّ هذه الشهادةَ لا نُمتلكُها إلا عبرَ ترجمةٍ لاتينيّة على يد إيرينيموس (حوالي ٣٤٥ – ٤٢٠ م؛ الترجمة تمّت عام ٣٨٠ تقريباً)، يُمكنُنا أن نكونَ واثقين على نحوٍ معقولٍ من أنّه تُرجِمَ عن اليونانية بنوعٍ من الثقة؛ فعلى الأقل، يقولُ في التمهيد لترجمته، إنّه في حين أضافَ إلى الأجزاء الأخيرة عدداً غير قليل من الحقائق الجديدة، فالجزء الأول، الذي ينتمي إليه مقطعُنا، هو ترجمةٌ صرفةٌ عن اليونانيّة *pura Graeca translatio*. بعد أوسابيوس، تُضحّي هذه المعرفة مألوفة[١]. ويحدّدُ بعضُ الكتّاب أنّ الانحدارَ من إسماعيل مرّ عبر ابنه قيدار (الذي يصوّرُه لنا تك ٢٥:١٣؛ سفر أخبار الأيّام الأوّل ١:٢٩)[٢]. وربّما يكون ذكرُ "أبناء قيدار" في إشعياءَ ٢١:١٧ هو من أوحى بهذه الفكرة.

بالعودة إلى كتاب أوسابيوس *Chronicon*، نعرفُ أنّ الشعبَ دُعيَ بالإسماعيليّين، ثمّ الهاجريّين، وأخيراً السرسنيّين. وهذا الكلام مُتداوَلٌ في المصادر المُتأخّرة[٣]. وقد يكونُ ذلك صحيحاً. فالمُصطلحُ "سرسنيون" كان بلا شكّ الأخيرَ، كما سنرى لاحقاً. أمّا بالنسبة للإسماعيليّين والهاجريّين، فإنّ أقدمَ مقطعٍ معروفٍ لدينا يَذكرُ الإسماعيليّين كنسلٍ لإسماعيلَ، أي سفر *اليوبيل* ٢٠:١٣، لا يملكُ نظيراً معاصراً للهاجريين كنسلٍ لهاجرَ وهكذا يبدو أنّه يُشيرُ مرّة أخرى إلى صحّة كلام أوسابيوس. لكنّ غيابَ الهاجريّين يمكنُ أن يكونَ أيضاً من قَبيلِ الصّدفة، وكلامُ يوسابيوس قد لا يكونُ أكثرَ من محاولةٍ لخلق أناقة التعاقُب حيثُ الأدلةُ المُتاحةُ المُقدَّمةُ هي تزامنٌ ساذجٌ لتقاليدَ غيرِ مُترابطة. قد يكونُ صحيحاً أيضاً أنّ التعاقب قُدِّم من قبل إيرينيموس؛ وبأيّة حالٍ فذلك لا يتكرَّرُ إلا عند المُؤلّفين اللاتينيّين فقط.

السرسنيّون

في حين أنّ الاسمَ سرسنيّون غيرُ موجودٍ في العهدَين القديم والجديد على حدّ سواء، إلّا أنّنا نستطيعُ أن نَجدَه ربّما في النصوص الكلاسيكيّة منذُ بدايات القرن الأول للميلاد. الدلائلُ مشكوكٌ فيها، مع ذلك: هناك خطأٌ إملائيٌّ متحمَّلٌ للاسم في الصيغة *أراسني*

---

[١] من أجل قائمة بالمقاطع انظر الهامش ١٩ لاحقاً.

[2] Arnobius Junior ,*Comm .Ps.* ad Ps. 119(CCSL 25.204);Isidore of Seville ,*Etymologiae* 9.2.57.

[3] Tiro Prosper of Aquitaine, *Epit.* (MGH AA 9.386); Isidore of Seville, *Chron.* Mai. 34 (MGH AA 11.432); Fredegarius, *Chron.* 2.2 (MGH Merov. 2.44); Marianus Scotus, *Chron.* 1.16(ed.B.G.Struve, 1726,479);Lucas Tudensis ,*Chron.* 1.24(CCCM 74.27).

Araceni التي يذكرُها بليني الشيخ، في عمله *التاريخ الطبيعي* *Naturalis historia* ٦ , ١٥٧. أمّا بيديانوس ديوسكوريدس Pedianus Dioscurides، في عمله *المواد الطبية* *De materia medica* ١ , ٦٧، فيقدّم لنا القراءة التي فيها عبارة δένδρου Σαρακηνικοῦ("شجرة السرسنيّين")، على الرغم من أنّ آخر مُحرّر للنصّ، وهو ولمان (١٩٠٧)، كان يُفضّل القراءة δένδρου ’Αράβικοῦ ("شجرة العربية")[1]. إنّ أقدمَ ذكرٍ مُؤكّدٍ للسرسنيّين إنّما نجده في *جغرافيا* *Geographia* بطليموس (منتصف القرن الثاني م)، حيث وَردَ اسمُهم في قائمة في ٦ , ٧ , ٢١ كواحدة من قبائل العرب. بعد ذلك صاروا يُذكَرون بشكل مُنتظَم من قبل المؤلّفين اليونانيّين واللاتينيّين؛ وهكذا فإنّ وصفاً حيّاً لهم يُقدّمُه أميانوس مرسلينوس، في عمله *Res Gestae* ١٤ , ٤. وفي النصوص المسيحيّة نجدُهم يَحضرونَ من القرن الثالث وما بعده. هيبوليتوس، *Chron*. (GCS 46.32).200، الذي كتبَ حوالي العام ٢٣٤ م، وديونيسيوس السكندري (حوالي ١٩٥ – حوالي ٢٦٤)، أمّا أقدمُ ذكرٍ لهم، فإنّه يبدو عندَ أوسابيوس، *Hist. eccl.* 6.42.4. وغالباً ما يساوى بينهم وبين العرب عموماً،[2] ولأنّه كان يُساوَى بينَ العرب والإسماعيليّين/الهاجريّين، فلا شيءَ يقفُ في طريق القول إنّ التسمياتِ إسماعيليّين، هاجريّين، وسرسنيّين كانت تُستخدَمُ دون تمييز بين تلك الأطراف. أمّا أولُ نصّ مسيحيّ تُذكَرُ فيه الأسماءُ الثلاثة جنباً إلى جنبٍ فهو ذلك الذي استشهدْنا به للتوّ وهو من عمل أوسابيوس *Chronicon*. وتَتكرَّرُ مجاورةُ الأسماء في كثيرٍ من نصوص آباء الكنيسة وخلفائهم من القرون الوسطى[3].

---

[1] I. Shahîd, "Saracens," EI2, 9:27–28، يورد المقطعين معاً على أنهما "الشهادات المؤكّدة الأقدم" على وجودها في القرن الأول.

[2] ليس ثمة رأي متماسك عند الكتّاب الكلاسيكيين حول من كان العرب: فالاسم كان يطلق على الأمة ككل أو على أي من القبائل التي تنتمي لها، قارن: Millar, Cotton, and Maclean Rogers, *Greek World*, 354–357؛ من أجل الاستخدام عند يوسيفوس؛ قارن: Millar, Cotton, and Maclean Rogers, *Greek World*, 366–368.

[3] بعد أوسابيوس تذكر الأسماء الثلاثة معاً في النصوص اليونانيّة، ونجدها عند: Joseppus, *Libellus Memorialis* 147 (PG 106.164); Epiphanius, *Panarion* 4.1.7 (GCS NF 10.180); Procopius of Gaza, *Comm. Octat.* ad Gen. 25.12 (PG 87.407–408); Sophronius, *Nativ.* (ed.H.Usener,1886,508);John of Damascus ,*De haeresibus* 100(PTS 22.60);*Chronicon Paschale* (PG 92.180); George Syncellus, Ecloga chronographica (ed. A. A .Mosshammer, 1984, 113); George Hamartolos,

ما هو أصل المصطلح "سرسنيون"؟ لقد اشتقّت المصادر الكلاسيكيّة- بطليموس في القرن الثاني للميلاد، وستيفانوس البيزنطي في القرن السادس، وذلك بالاعتماد على مؤلّفين أقدم – التسميةَ Σαρακηνοί من منطقة ساراكا Saraka في شبه جزيرة سيناء. ويبدو أنّ هذا هو الاشتقاق الأكثر معقوليّة[1]. اشتقاق وثنيّ آخر يقدّمه إيزيدوروس الإشبيلي (حوالي ٥٦٠ – ٦٣٦ م) في كتابه *Etymologiae* ٩, ٢, ٥٧: *Saraceni dicti . . ., sicut gentiles aiunt, quod ex origine Syrorum sint, quasi Syriginae* (" هم يدعون سرسنيّين...، كما يقولُ الأمميّون، لأنّهم يَنحدرون من السوريّين، فـ*Saraceni* معادلة لـ*Syriginae* ")، لكنّ هذه النظرية، التي لا نجدُها في أيّ من المراجع القديمة أو المتأخّرة، إنّما هي من اختراع صاحبها.

Chronicon 1.15.1 (ed. C. de Boor and P. Wirth, 1978, 107);*Pseudo-Polydeuces* (ed. I. Hardt, 1792,86);George Cedrenus (ed.I.Bekker,1838, 50–51); Nicetas Choniates, *Thes.* 20.1 (PG 140.105)، وفي النصوص اللاتينية المذكورة في الهامش ١٦ إضافة إلى Jerome, *Comm. Ezech.8 ad Ezek 25:1–7*(CCSL 75.335) and *Comm. Isa. 5 ad Isa* 21:17(CCSL 73.208);Eucherius ,*Instructiones* 2(CSEL 31.150–151); Isidore of Seville, *Etymologiae* 9.2.6,57 *and Chron. Mai.* 34 (MGH AA 11.432); Hrabanus Maurus, *De uniu.* 16.2 (PL 111.438) and *Exp. Ier. 16.49 ad Jer 49:28–33* (PL 111.438); *Prophetic Chronicle* 3 (ed. Y. Bonnaz, 1987, 3); Marianus Scotus 1.16 (ed. B.G.Struve,1726, 479); Jacobus de Voragine, Legenda aurea 177.76 (ed. G.P. Maggioni, 2007,1414). يستخدم أحياناً اسمان فقط: هاجريون وسرسنيون وذلك عند Jerome, *Epist.* 129.4 (CSEL 56/1.170); Fredegarius, *Chron.* 4.66 (MGH Merov. 2.153); Alcuin, Epist.7 (MGHEpist. 4.32);Agobardus,Iud.*superst.* 21(CCCM 52.215–216);Gesta Dagoberti 24 (MGH Merov.2 .409);Alexander Neckam,De naturis rerum 2.158(RS 34.262);Nicholas of Lyre ad Gen.16:10 and ad Is. 21:13,*Ishmaelites and Saracens in Epiphanius ,Panarion* 30.33.3 (GCS NF 10.397–380); Jerome, *Vit. Malch.* 4 (PL 23.57); Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 6.38.10–11 (GCS 50.299-); Fredegarii *Scholastici Continuationes* 20 (MGH Merov.2.177); Angelomus ,*Comm. Gen .ad Gen* 21:21(PL 115.193);Nicephorus Callistus Xanthopulus ,*Historia ecclesiastica* 11.47(PG 146.733).

(1) Shahîd,"Saracens,"27–28؛ قارن أيضاً: Toral-Niehoff,"Saraka[2],"*NP11*(2001):52.

لقد ربطَ المسيحيّون بسرعةِ التسميةَ بسارة، زوجة إبراهيم[1]. وقد سبّبَ هذا لهم مشكلةً، لأنّ التكوينَ علّمَهم أنّ الشعبَ الذي صارَ يدعو نفسَه بالسرسنيّين لم يكن نسلَ المرأةِ الحرّة سارة، بل الأمَة، هاجر. وقد ابتُكِر حلّان للتغلّب على المُعضلة. الحلُّ الأوّلُ، وهو الأشهر، نجدُه للمرّة الأولى عند يسيبوس Joseppus، في عمله *Libellus Memorialis* ١٤٧ (PG. 106. 164):[2]

καὶ 'Ισμαὴλ 'Αγαρηνοὶ τοῦ τὸ ἐκ τῆς "Αγαρ καὶ Πρῶτον , ἑαυτοῖς κικλησκόμενοι 'Ισμαηλῖται εἰσίν, ψευδοσαρακηνοί ἐπιφήμιζοντες τὴν ἀπὸ τῆς Σάρρας, οὐκ ὄντες ἐζ αὐτῆς, .ἐπωνυμίαν

بكر ذريّة هاجرَ وإسماعيل: الهاجريّون والإسماعيليّون، الذين يُسمَّون خطأ بالسرسنيّين، الذين اغتصبوا لأنفسهم اسمَ سارة، على الرغم من أنّهم لا يَنحدرون منها. (Joseppus, *Libellus Memorialis* 147)

صارَ هذا التفسير شعبيّاً للغاية[3]. وهو يبدأُ من احترام العربِ لأنفسهم: لأنّهم لا يَرغبون بأن يحملوا اسمَ محظيّةِ إبراهيم، هاجر، فقد اعتمدوا لأنفسهم الاسمَ سرسنيّين، لأنّه

---

[1] انظر مثلاً: Eucherius ,*Instructiones* 2(CSEL 31.150–151);George Hamartolos ,*Chronicon* 1.15.1 (ed.C.de Boor and P. Wirth, 1978,107).

[2] Pace Millar, Cotton, and Maclean Rogers, *Greek World*, 375–376، الذي يعتقد أن تفسير المصطلح *ساراكينوي* على أنه يخص سارة، إنما "يبدو أنّه انفرد به سوزومينوس" الذي كتب عمله Historia ecclesiastica بين عامي ٤٤٣ و ٤٥٠، و P. Thorau, "Sarazenen," *LM* 7:1776–1777، والذي يجعل من إيزدور مخترعاً له. يسيبوس عاش في القرن الرابع، وربما قبل عام ٣٧٥ م (S.C. Mimouni, "L'Hypomnesticon de Joseph de Tibériade :Une œuvre du IVème siècle?," *StPatr* 32[1997]: 346–357at 356).

[3] تُذكر التسمية-الذاتية المفترضة كحقيقة حيادية تقريباً وذلك عند Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 6.38.10–11(GCS 50.299);Procopius of Gaza ,*Comm .Octat .ad Gen* 25:12(PG 87.407–408);George Syncellus ,*Ecloga chronographica* (ed .A .A .Mosshammer 1984,113);Marianus Scotus ,*Chron.* 1.16(ed .B .G .Struve, 1726,479);George Cedrenus (*PG* 121.77–78); Nicephorus Callistus Xanthopulus, *Historia ecclesiastica* 11.47 (PG 146.733)، وعدم موافقة من قبل Joseppus ,*Libellus Memorialis* 147(PG 106.479);Jerome, *Comm. Ezech.* 8 (CCSL 75.335); Isidore of Seville, *Etymologiarum* 9.2.6,57; Hrabanus Maurus, *De uniu.* 16.2 (PL

مأخوذٌ عن اسم زوجةِ إبراهيمَ الشرعيّة، المرأة الحرّة سارة. وهذا يتناقضُ بالطبع مع النصّ التوراتيّ، وهكذا، كما أحسَّ المسيحيّون، فهؤلاء غير المؤمنين كانوا يَشُون بطابعهم الشرّير. لا يوجد نقصٌ في المقاطع التي تُسمّي السرسنيّين *peruersum nomen*، *corruptum nomen*، أو *uocabulum*. لكن هذا الازدراء لم يكن يُظهَر على الدّوام. وفي نصّ لإيوخاريوس قدّمناه في البداية، تُقدّم الاشتقاقاتُ من إسماعيل، سارة وهاجر جنباً إلى جنبٍ دون مزيدٍ من التعليق، وفي النصفِ الأولِ من القرن التاسع كان باستطاعة إيرمولدوس نايغلوس، في ملحمته *In honorem Hludowici* ١٤٥,١ (MGH Poet. 2.9)، أن يكتب *Gens est tetra nimis Sarae de nomine dicta* ("هناك عرقٌ هو الأبشعُ، والذي يُطلِق على نفسِه تسميةً مأخوذةً عن سارة") كما لو كان الاشتقاقُ من سارةَ هو الأوضح[١]. وإذا ما تحدّثنا بنوعٍ من الاعتدال، يمكنُ القولَ إنّه من المشكوك به ما إذا كان المسيحيّون على حقّ في زعمهم أنّ العربَ اختاروا التسميةَ لأنفسِهم[٢]، وما إذا كانت معلوماتُهم بهذا جيدةً. وأيّاً كانت الحالةُ، فقد تمَّ تقديم تفسيرٍ ثانٍ بين الإغريق، والذي هو بعيدُ المنال إذا صحَّ القولُ، كانت فيه ميزةٌ أنّه لا يَعزو اختراع الاسم لحامله. ويوحنّا الدمشقيّ (حوالي ٦٥٥ – حوالي ٧٥٠ م) هو أوّل مراجعنا في ذلك. ويقولُ تعليقَه، في عمله *De haeresibus*، ١٠٠ (PTS 22. 60):

Κατάγεται δὲ ἀπὸ τοῦ 'Ισμαὴλ τοῦ ἐκ τῆς ῎Αγαρ τεχθέντος τῷ 'Αβραάμ. διόπερ 'Αγαρηνοὶ καὶ 'Ισμαηλῖται προσαγορεύονται.

111.438); *Prophetic Chronicle* 3 (ed. Y. Bonnaz, 1987, 3); Jacques de Vitry, *Hist. Hieros. abbr.* 1.5; Nicholas of Lyre *ad Gen* 16:10 *and Isa 21:13. In Jerome, Comm. Isa. 5 ad Isa 21:17* (CCSL 75.335); Fredegarii *Scholastici Continuationes* 20 (*MGH* Merov. 2.177); Agobardus, *Iud. Superst.* 21 (CCCM 52.215–216); Hrabanus Maurus *Exp. Ier. ad Jer 49:28–33* (PL 111.1135); Alexander Neckam, *De naturis rerum* 2.158 (RS 34.262)، التسمية سرسنيون تُصنّف كتسمية مزورة دون إشارة صريحة لسارة.

[١] أدين بهذا المقطع لمخزن المعلومات الذي لا ينضب والذي هو A. Borst, *Ausbau (vol.2 of Idem, Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*; 2 vols.; Stuttgart 1958–1959), 2.1:512.

[٢] المصطلح "سرسنيون" لم يكن "ذلك الذي استخدمه العرب في الإشارة لأنفسهم" (Shahîd, "Saracens," 27). J.B. Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ monumenta* (3 vols.; Paris 1766–1686), 1:791، يشير إلى رسالة من صلاح الدين إلى الملك فريدريك يستخدم فيها المصطلح "سرسنيون".

Σαρακηνοὺς δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ὡς ἐκ τῆς Σάρρας κενοὺς διὰ τὸ εἰρῆσθαι ὑπὸ τῆς Ἄγαρ τῷ ἀγγέλῳ Σάρρα κενήν με ἀπέλυσεν.

إنّهم ينحدرون من إسماعيلَ، الذي وُلِدَ لإبراهيمَ من هاجرَ. لذلك يُطلِقُ عليهم الهاجريّون والإسماعيليّون. وهم يُدعَون سرسنيّين لأنّهم أفرِغوا من خلال سارة، بسبب ما قِيلَ من هاجرَ للملاك: "أبعَدَتني سارة فارغة". (John of Damascus, *De haeresibus* 100)

بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يُسجِّلُ سفرُ التكوين الكلماتِ الواردةَ هنا كإجابة لهاجرَ على الملاك؛ فما يُروَى هناك هو سوء معاملةِ سارةَ لهاجرَ وفرارُ الأخيرة منها (تك ١٦:٦)، ولقاءُ هاجرَ بملاكِ الربّ، الذي أجابَت على سؤاله: "مِن أينَ جِئتِ وإلى أينَ تَذهَبين؟" بالقول: "إنّي هارِبَةٌ مِن وَجهِ ساراي سَيِّدَتي". مع ذلك، فمن الناحيةِ العمليّة، الفرار بسبب سوء المعاملة يَرقى إلى الإبعاد خالي الوفاض. لكنّ نسخةً مختلفة قليلاً عن هذا التفسير يُقدّمُها لنا جورج سينسلّوس Syncellus (كان أوجُ نشاطه قرابةَ العام ٨٠٠ م) في كتابه *Ecloga chronographica*:[١]

ἕτεροι δὲ τοὺς Ἰσμαηλίτας Σαρακηνοὺς καλεῖσθαι φασιν, ὅτι Σάρρα τὴν Ἄγαρ κενὴν ἐξαπέστειλε κληρονομίας.

لكنّ آخرين يقولون إنّ الإسماعيليّين يُسمّون سرسنيّين لأنّ سارةَ أبعدَت هاجرَ محرومةً من الميراث. (George Syncellus, *Ecloga chronographica* [trans. Adler and Tuffin])

تستندُ هذه القراءة على نصّ التكوين ٢١:١٠، حيثُ تقولُ سارة لإبراهيمَ: " اطرُدْ هذه الخادِمةَ وابنَها، فإنَّ ابنَ هذه الجارِيَةِ لَن يَرِثَ مع ابْني إسحَق" (باليونانية: ἔκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης ταύτης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ). يفعلُ إبراهيمُ ما يطلبُ منه (تك ٢١:١٤)؛ وهكذا، وبوساطةِ من *سارَة*، يَتمُّ إبعادُ هاجرَ "دون ميراث"(κενὴ κληρονομίας). لذا، فإنّ الإبعادَ يَضعُ نصبَ عينيه إمّا تك ١٦ أو تك ٢١، لكن

---

[١] A.A.Mosshammer,ed.,*Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (Leipzig 1948), 113.

في كلتا الحالتَين كانت تُخلّد باسم ذريّتها: Σαρα-κηνοί.[1] والتنويعتانِ رُدّدَت أصداؤُهما من قبل مؤلّفين متأخّرين[2].

في الغرب، يبدأ التفسيرُ بأنّ الاسمَ المُغتصَب سرسنيّين لم يُرضِ الجميع. ففي حين أنّ الكسندر نكنام (١١٥٧ – ١٢١٧) في عمله *De naturis rerum*، ١٥٨,٢ كرّر للمرّة الألفِ القولَ إنّ *Saraceni se mentiuntur cum Agareni sunt* ("إنّهم يتظاهرون زوراً بأنّهم سرسنيّون، في حين أنّهم هاجريّون")، ثمّ يعلّق شارحاً:

Possunt tamen se dicere Saracenos, cum sint filii Agar eo quod, ut dicit Augustinus, uterus Agar accommodatus est, sed Sarae accessit auctoritas.

لكنّهم يستطيعون أن يُطلِقوا على أنفسهم سرسنيّين، لأنّهم هم أبناءُ هاجرَ وعلى أساس من الفهم القائل، كما يقولُ أوغسطينوس، فقد استُخدِم رحمُ هاجرَ، لكن أُضيفَت إرادةُ سارة. (Alexander Neckam, *De naturis rerum* 2.158)

إنّ المؤلّفَ المجهولَ إنّما يلمّحُ إلى كتابِ أوغسطينوس *مدينة الله* *De civitate Dei*، ١٥ ,٣، حيثُ وُصِفت سارة بالقول *utens iure suo in utero alieno* ("مارسَت حقَّها الخاصَّ في رَحمٍ آخرَ").

---

[1] كما هو معروف جيداً فحرف إيتا في اليونانيّة ما بعد الكلاسيكية تلفظ [i:]، وهكذا - κηνός في Σαρακηνός مختلفة إلى حدّ ما عن κενός ("فارغ"). مع ذلك، فالمعرفة بالعلاقة الأصلية بين إيلسون وإيتا ما كان على الأغلب ضائعاً، وذلك بسبب وجود صيغ مثل ἔλθεῖ v مقابل ἦλθον أو ποιμένος مقابل ποιμήν . من أجل المزيد، قارن: F.T. Gignac, Phonology (vol. 1 of Idem, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods; TDSA 55; Milan 1976), 242–249، مرقص ١٥: ٣٤ - ٣٥ Ἐλωΐ Ἐλωΐ Ἠλίαν والأسماء المختلفة للكسائي المذكورة في G.P. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai* (TSAJ 8;Tübingen 1985),179–181,e.g. Ἠλχασαι و Ἐλασαῖος.

[2] George Cedrenus (PG 121.77–78)following George Syncellus ,and Nicetas Choniates, *Thes* 20.1(PG 140.105) following John of Damascus.

الإسلام:

كانَ العربُ بدواً ساميّين. وكانوا يعبدونَ الله كخالقٍ للكون إضافة إلى عددٍ من الآلهة الأخرى، لكن في بدايات القرن السابع للميلاد نجحَ التاجرُ المكيُّ محمد في أخذهم إلى عبادةٍ حصريّة لله وإلى الخضوعِ غيرِ المشروط لمشيئته. كيفَ قيّمَ المسيحيّون هذه الثورةَ ضمن العرب، الذين كانوا يعرفونَهم بالهاجريّين، الإسماعيليّين، والسرسنيّين، وما العواقبُ، إن وُجِدت، التي نَجَمَت عن إطلاق الاسم؟ ليسَ هنا المكانُ اللائق لتناولِ هكذا مسائل في العمق، ولكنّ بعضَ الملاحظاتِ المُتعلّقةِ بموضوعنا ستُقدَّم بالتتابع.

المسيحيّون، ولاسيّما مسيحيّي الإمبراطوريّة البيزنطيّة، كانوا على معرفة جيّدة نوعاً ما بالعرب، الذين كانوا يقطنون في المناطق المجاورة والذين كانت لهم معهم هناك العديد من الاتّصالات التجاريّة وغيرها. بعيون المسيحيّين، العرب، الذين كانوا من قبل مُشركين، هم الآن من أتباع إحدى البدع. وكان المُتخصّصون في البدع Heresiologists يكرّسون الجزءَ الأخيرَ من كتبهم لهم، وكانوا يُحارَبون بقاعدةِ معلوماتٍ من الكتابِ المقدّسِ. وهكذا، فانتسابُهم لإسماعيلَ كان يُمثِّل لهم بازدراء. وفي الواقع، إذا قالَ المسلمون إنّ إسماعيلَ كانَ مُفضَّلاً بوعد الله، وذلك بالإشارة إلى نصّ التكوين ١٧:٢٠ ("وسيكونُ أباً لاثنَي عشرَ زعيماً، ويجعلُه أمّةً عظيمةً")، فإنّ المعارضين المسيحيّين كانوا سيردّون بالقول إنّ الله بوعدٍ كهذا باركَ أيضاً طيورَ السماء وسمَكَ البحر؛ وإنّ العددَ الكبيرَ المُتجلّي بالاثني عشرَ شخصاً لم يكن لِيُتاحَ لو لم تكن نيّةُ الله الحسنة هناك؛ إلى جانب ذلك، كان على إبراهيمَ التوسُّلُ إلى الله من أجل الحصول على هذا الوعد لإسماعيل[1].

لكن، بطبيعة الحال، لم تكن المسألةُ الدينيّةُ غيرَ جزءٍ من القصّة. فالعربُ لم يكونوا مُجرَّدَ زنادقةٍ، فقد كانوا مُحارِبين. وبسرعةٍ فائقةٍ، اجتاحوا كثيراً من الشرق الأدنى وشمالِ أفريقيا وشبهِ جزيرةِ إيبريا، كما لم يُعطوا الانطباعَ أنّهم قانعون بنتائجَ هذه الغزوات. لذلك، شكّلوا خطراً حقيقيّاً على العالم المسيحيّ، ويمكن لنا أن نتفهّمَ ألكوين Alcuin عام ٧٩٠ وهو يتذمّرُ، قائلاً:

---

[1] هكذا يقول نسطاس البيزنطي من القرن التاسع في عمله *Confut.Dogm.Mahom.* 25.92(PG .105.789).Cf. Gen 1:22;17:18

Sed heu pro dolor, quod idem maledicti Saraceni, qui et Aggareni, tota dominantur Affrica, et Asia maiore maxima ex parte.

لكن للأسف، كم يبدو الأمرُ مريعاً! فهؤلاء السرسنيّون الملعونون، الذين يُسمّون أيضاً بالهاجريّين، يُهيمنون على كلّ أفريقيا والجزءِ الأكبرِ من آسيا الكبرى. (Alcuin, *Epist.* 7 [MGH Epist.4.32])

لقد أعطى هذا التحذيرُ واقعاً جديداً للأمورِ المألوفةِ القديمةِ المتعلّقة "بأبناءِ هاجرَ"، وكان مُغوياً جدّاً أن يُدعَى هؤلاء الخصومُ بأسماء استدعَت نسبَهم من الخادمة والإنكار عليهم التسمية سرسنيّين المُشتقَّة من اسم السيّدة. وهكذا فقد تواصلَ استخدامُ المُصطلَحين القديمَين "هاجريّين" و"إسماعيليّين". مع ذلك، فقد خضعَ معناهما خلسةً لتحوّلٍ من شقّين. أولاً، عَبرَ الحكامُ الجددُ حدودَ بلدهم الأصليّ وصارَ يمكنُ أن نجدَهم من إيران إلى إسبانيا. والجماهيرُ التي كانت تحتَ سيطرتِهم كانَ يُشار إليها بالهاجريّين/الإسماعيليّين/السرسنيّين، بغض النظر عن الجزء الذي كانوا يعيشون فيه من الإمبراطوريّة. علاوة على ذلك، ولأنّهم صاروا الآنَ من مُعتنقي الإسلام، صارَت الأسماءُ التي ندرسُها مرادفة للمسلمين. في القرن التاسع، يستطيعُ نسطاس بيزانتينوس Nicetas Byzantinus استخدامَ مُصطلحات مُستمَدّة من مُصطلَح "هاجريّين" بهذا المعنى الجديد: ἀγαρίζειν ("أن تكونَ أو أن تُصبحَ مسلماً")، ἀγαρισμός أو ἀγαρισία ("الإسلام")[1]. ويمكننا الاستمرار بالتاريخ الدلالي من خلال الإشارة إلى كيفيّة أنّ مُصطلَح "سرسنيين"، على سبيل المثال، أضحى يشيرُ إلى الأتراك، أو الهنغاريّين، أو الغجر، لكنّنا سنترك الأمر عند هذا الوضع في الوقت الراهن.

ثمةَ ملاحظة أخيرة: ففي بداية هذا البحث لمّحنا إلى احتماليّة أنّه ليس ثلاثة، بل ربّما أربعة أعضاء من عشيرة إبراهيمَ ساهموا في تسميات الشعب الذي يجري التعامُلَ معه هنا. الأعضاءُ الثلاثة، كما رأينا، كانوا هاجرَ، إسماعيلَ، وسارةَ. العضوُ الرابعُ *ليس heros eponymos* يدعى "عربي" (الذي هو غير موجود في التاريخ العربي)[2] بل قد يكون

---

[1] Nicetas Byzantinus ,*Confut .Dogm .Mahom* .25.42(PG 105.128) (ἀγαρίςει), 25.31 (PG 105.712) (ἀγαρηοιν), 25-48 (PG 105.736) (ἀγαριομός)

[2] انظر: Retsö ,The Arabs, 30,100.

شخصاً ليسَ أقلَّ من إبراهيمَ نفسِه. لذلك يَتعيَّنُ علينا العودةَ إلى يوسيفوس، الذي في *عادياته* ١ , ٢٢١ لديه التالي ليقولَه عن أبناءِ إسماعيلَ الاثني عشرَ:

τὰς φυλὰς ἀφ' τὸ τῶν 'Αράβμων ἔθονς καὶ ὖοτοι, οἵ εἰσὶ δὲ
.τὸ 'Αβράμου ἀξίωμα ρετὴν αὐτῶν καὶ τε τὴά διά αὐτῶν καλοῦσι

إنّهم هؤلاء الذين أعطَوا أسماءَهم للأمّةِ العربيةِ وقبائلِها تبجيلاً لبراعتِهم وشهرةِ إبراهيمَ. (Josephus, *A.J.* 1.221 [Thackeray, LCL]).

لقد علّق ثاكيراي على هذا القولِ بالملاحظة التالية: "لا يستطيعُ المرءُ أن يُقاوِمَ شبهةَ الربطِ المنافي للعقل بين الاسم عربي والحرفَين الأوّلين من ἀρ- ετὴ وἌβ- ραμος!"[١] على الرّغم من أنّي غير قادر في الوقتِ الحالي على تقديمِ أكثرَ ممّا قدَّمهُ أحدثُ مفسّرٍ للنص، أي فيلدمان، الذي هو مُقتنِع فقط بالاستشهاد برأي ثاكيراي[٢]، أعتقدُ على الأقلّ أنّه من المُمكن تماماً أنّ مَزيداً من الدراساتِ سوف تَكشفُ عن صحّة الحدسِ عند ثاكيراي. مع ذلك، ففي الوقتِ الراهنِ علينا أن نَقتنِعَ بالأسماء الثلاثةِ المُعطاةِ لعائلة إبراهيمَ، التي لا تزالُ أعلى بكثيرٍ من المتوسط[٣].

---

[1] H. S. J. Thackeray ,trans. ,*Josephus* (10 vols.;LCL;Cambridge,Mass.,1930), 4:109nm.

[٢] L. H .Feldman ,*Judean Antiquities Books* 1–4 (vol 3of *Flavius Josephus* *: Translation and Commentary* ;ed .S .Mason; Leiden 2000),83 يقدّم استشهاداً يقول التالي: "إن التداعي بين إبراهيم وρετήά وثيق إلى درجة أن ثاكري (المرجع السابق) يلاحظ": "بالمعنى نفسه يبدو نوديت É. Nodet, *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Livres I à III* (3rd ed.;Paris ,2003)، من ناحية أخرى، واثقاً من الأرضية التي يقف عليها: من المهم 59n2. Retsö , *The Arabs,* 339 أن الاشتقاق عر-ب (Ar-ab) عند يوسيفوس أوحى وكأنه جمع بين "فضيلة" عر(ar- et) وإب-راهيم وهو ما يفترض مدراشاً باللغة اليونانية"، مع أنه من أجل دعم ما يقول لا يقدّم إلا ملاحظة ثاكري م.

[٣] من دواعي سروري أن أشكر كلاً من Wim J. Aerts ,JanN .Bremmer ,Carolien A. A. M. Hilhorst Böink, and EibertJ.C.Tigchelaar على مساعدتهم في تحضير هذه المداخلة البحثية.

بعدَ فيلون وبُولُس:

هاجرُ في كتاباتِ آباءِ الكنيسة

جون ليهانس

مُقدِّمة

إنَّ مَهمتي في الجهد الجماعيّ لهذا الكتاب تكمُنُ في تقديم مساهمة حولَ هاجرَ في كتاباتِ آباء الكنيسة كما هي مُمثَّلة في مؤلّفٍ بعينه أو نصّ بعينِه. إنَّ مسحاً شاملاً حول هاجرَ في كلّ الأدب المسيحيّ المُبكّر كانَ سيبدو موضوعاً رائعاً لأطروحة دكتوراه – مشروع، على حدّ علمي، ما يزالُ ينتظرُ مَن يتوجَّبُ عليه تنفيذَه – لكن من المستحيل تقديم عرضٍ كهذا في المساحة المُتاحة لي هنا[١]. إنَّ فكرةَ كيفيّةِ مناقشةِ قصص هاجرَ على يدِ كاتبٍ واحدٍ فقط أو نصّ واحدٍ فقط إنّما تنطوي على خَطرِ الانتهاءِ بصورةٍ غير متوازنةٍ تماماً. لذا سأختارُ طريقةَ وسائلِ الإعلام. سأقدّمُ ثلاثةَ تيّاراتٍ ضمنَ فروع الموضوعات التي واجهتُها في أثناءِ قراءة النصوص المتعلّقة بهاجرَ في المسيحيّةِ المبكّرة. ثمَّ سأبرهنُ كيف أنّ نمطيّة هاجرَ/سارةَ كما وضعَها بُولُسُ ووضعَ لها شكلَ تفسيرٍ استعاريّ (ἀλληγορούμενα)، لعبَت دوراً حاسماً في مناقشاتٍ حولَ مشروعيّةِ هذا النّهج الاستعاريّ لنصّ الكتاب المقدّس. في القسم الفرعيّ النهائيّ سوفَ أُظهرُ كيفَ أنّ ثنويّةَ هاجرَ وسارةَ، في غلاطية ٤، من بينِ أمورٍ أخرى، قد أدّت إلى مجموعةٍ كبيرةٍ من تفسيراتٍ متشعّبةٍ للغاية، والتي تُقدِّمُ وفقاً لهم هاجرَ وسارة كقطبَين في مجال الدّين. في هذه الحالات، يُضفَى على هاجرَ دائماً بالفعل دور تجسيد الخيار الأقلّ مرغوبيّةً[٢]. والموادُّ المقدّمةُ هنا عموماً تُظهِرُ كيفَ أنَّ آباءَ الكنيسة يعملونَ تحت عباءَة فيلونَ وبُولُسَ على الترتيب وكيفَ يقدّمونَ تبصُّراتهم الخاصّة ضمنَ الإطار الأساسيّ الذي وضعَه أسلافُهم من القرن الأوّل للميلاد.

---

[١] من أجل مسح مختصرٍ لهاجرَ في كتابات آباء الكنيسة؛ انظر: K. Hoheisel, "Hagar," *RAC* 13:305–313, esp. 311–313. انظر أيضاً: E.A. Clark, "Interpretive Fate amid the Church Fathers ,"in *Hagar ,Sarah ,and Their Children :Jewish ,Christian ,and Muslim Perspectives* (ed. P. Tribleand L. M. Russell ;Louisville ,Ky .2006), 127–149.

[٢] لكنّ آباءَ الكنيسة لم يصوروا هاجر بأيّ من هذه الطرق المتعاطفة (أي الطرق المقدّمة من النظريّة ما بعد الاستعماريّة، النسويّة أو الناقدة للعرقية). وبالفعل فإن توظيفهم للروايات في التكوين حول إبراهيم، سارة، وهاجر ربّما تبدو غريبة للقرّاء المعاصرين (Clark," Interpretive Fate,"127).

في عمله *De congressu eruditionis gratia* يقدّمُ فيلون تفسيراً كلمة فكلمة تقريباً للنصّ من سِفر التكوين ١٦:١–٦. في تفسيره نجدُ أنَّ إبراهيمَ في رغبته بالمعرفة تزوّجَ من سارةَ– الفضيلة– لكنّ في البداية كانَ عليه أن يَضمَّ هاجرَ، التي ترمزُ للعلم التمهيديّ المتعلّق "بالعلوم الدنيويّة" (enkyklios paideia) [1]. وهذه الوظيفة مقدّمةٌ ضروريّةٌ من أجل الوصول إلى الفضيلة الكاملة، الروحيّة. وفي العقود الأخيرة صارَ يُقرُّ على نحوٍ متزايدٍ بتأثير فيلون على المؤلّفين المسيحيّين الأوائل[2]. وهذا التأثيرُ واضحٌ جدّاً في مجال التأمّل في العلاقة بينَ العلوم الدنيويّة والإيمان المسيحيّ. والتأمّل الذي طوّرَه فيلون في الـ enkyklios paideia والسّعي نحوَ الفضيلة والحكمة كانَ في الواقع قالباً كاملاً للتكيف مع موضوعة الـpaideia [التّعليم أو التّربية] *والفلسفة philosophia* المسيحيّة. وتأثيرُ فيلون، مهما بدا لنا غيرَ منتظمٍ أو ضمنياً، يمكنُ الكشفَ عنه عند كتّاب وفي كتاباتٍ متنوّعةٍ مثل عمل أوريجانوس *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*، باسيلوس الذي من قيساريّة في *De jejunio* (-3, 2 ,1 *Homilia*) أو غريغوريوس النيصيّ في *De vita Mosis*.[3]

بعضُ الكتّاب ساروا في تفكيرهم كذلك وفقَ الخطوطِ التي رسمَها فيلون ومن ثمّ اعتمدوا أيضاً تفسيرَه لهاجرَ وسارةَ وتكيَّفوا معه. أقليمنضدس السكندريُّ هو أوّلُ مؤلّفٍ تُظهرُ كتاباتُه فيما يتعلّقُ بنمطيّة هاجرَ- سارة تأثُّراً صريحاً بفيلون[4]. وفي عمله **Strom** ١, ٢٨ – ٣٢ يعكسُ مقولة التّعليم العلمانيّ والإيمان المسيحيّ. فيُقدّمُ أقليمنضدس الثالوثَ *enkyklios-Paideia* -الفلسفة(الفضيلة)-الحكمة (الإيمان). هؤلاء الثلاثةُ مترابطونَ بشكلٍ هرميّ: الحكمةُ هي مَلكةُ الفلسفة، مثلما أنَّ الفلسفةَ هي ملكةُ الـ*paideia*. الفلسفةُ،

---

[1] انظر أيضاً المساهمتين حول فيلون في هذا الكتاب من قبل بوس وماكييلو.

[2] D .T .Runia ,*Philo in Early Christian Literature :A Survey* (Assen 1993).

[3] Philo, *De congressu eruditionis gratia* (introd., trans., and comm. M. Alexandre; OPA 16; Paris 1967), 83–97 :انظر أيضاً من أجل . *De vita Moysis* A. C. Geljon, *Moses As Example: The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Ph.D. diss., University of Leiden 2000).

[4] A. vanden Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis :An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Leiden 1988).

باعتبارِها السعي لتحقيق أسلوب حياةٍ أخلاقيّ، للفضيلة، هي بحدّ ذاتِها قيمةٌ ولكنّها تصلُ إلى أقصى طاقاتِها عند إغنائها بالـ*paideia* وتَخضعُ للسفر في الطريق إلى الكمال الروحانيّ الذي لا يوجدُ إلا في المسيح. وحين تُوضَعُ معاً في انسجامٍ فعّالٍ يمكنُ للثلاثة المساعدة في أن يُصبحَ *Gnostiker*[*من الغنوص، أو المعرفة*]، أي أحد ما تكونُ حياتُه على تماسٍ مع تبجيل الله ومعرفته.[1] وتفسيرُ قصّة هاجرَ وسارةَ في نصّ التكوين ١٦:١– ٦، التي تقدّم دعماً لحُجّته، تُلقي المزيد من الضّوء على العلاقة بينَ العناصر الثلاثة. وفي تفسيرِ أقليمنضدس تُمثّلُ هاجرُ الـ*Paideia*، سارة الفلسفة/الفضيلة، وإبراهيمُ الحكمة. في البداية، كانَ إبراهيمُ متزوّجاً من سارة لكنَّها لم تحمل ومن ثمَّ تَخلّت عن خادمتها هاجرَ المصريّة، لإبراهيمَ، من أجل أن يكونَ قادراً على أن يُنجبَ أطفالاً:

الحكمةُ، من ثمّ، التي تسكنُ مع رجل الإيمان [أي، إبراهيم]... كانَت لا تزالُ عاقراً وبلا أولادٍ في ذلك الجيل، فلم تلِدْ لإبراهيم البتة ما يتحالفُ مع الفضيلة. واعتقدَت، كما كانَ مناسباً، أنّه يجبُ أن يُجامِعَ الثقافةَ العلمانيّةَ أولاً، كونه الآن في عُمرٍ متقدّم، (عبر المصريّة العالم يُعيّنُ مجازيّاً)؛ ومن ثمَّ عليه الاقتراب منها، بحسبِ العناية الإلهيّة، ليُنجِبَ إسحَقَ. (Clement of Alexandria, *Strom.* 1.30.4)[2]

مع ذلك ينبغي على المرء ألاّ يقفزَ إلى استنتاجٍ مَفادُه أنَّ اقليمنضدس يَحكمُ على أدوارِ إبراهيمَ، سارة، وهاجرَ بأنّها متساويةُ القيمة. على العكس من ذلك، بعد قليلٍ من القسم نفسِه من الكتابِ الأوّل من عمله *Stromata* يُكمِلُ تفسيرَه لنصّ التّكوين ١٦:١ – ٦ بالمقطع الذي يَسمحُ فيه إبراهيمُ لسارةَ الغيورِ بأن تَطرُدَ هاجرَ:

لذلك أيضاً، عندما كانَت سارةُ تشعرُ بالغيرة من تفضيل هاجرَ عليها، قال إبراهيمُ، الذي اختارَ فقط ما كانَ مفيداً في الفلسفة العلمانيّة: "هي ذا خادمتُكِ بينَ يديكِ: عامليها كما تشائين؛ والمعنى واضحٌ، 'أنا أعتنِقُ الثقافةَ العلمانيّة باعتبارِها شابّة، وخادمة؛ لكنّي أجلُّ

---

[1] L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la fysiologia veramente gnostica: Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia cristiane* (Leuven 1996).

[2] الترجمة الإنكليزيّة مأخوذة عن *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, The ophilus and Clement of Alexandria* (ANF 2:306) مع تعديل.

وأقدّسُ معرفتَكِ كزوجةٍ حقيقيّة". (Clement of Alexandria, *Strom* 1.32.1)[١].

الاستنتاجُ واضحٌ: الـ*paideia* جيّدةٌ جدّاً كمرحلةٍ تحضيريّةٍ لكن ما إن يتمَّ الوصولُ إلى "الشّيء الحقيقيّ" للحكمة، للإيمان المسيحيّ، فالمسيحيُّ، الذي هو مِن ثمَّ *الغنوصيّ* *Gnostiker*، لم يَعُد بحاجة إليها كونهُ وصلَ إلى أنموذجٍ أعلى، أكثرَ روحانيّةً للمعرفة. الفلسفةُ، الفضيلةُ، هي الشّريكُ الحقيقيّ، الفعليّ، للحكمةِ، الإيمانِ. إنّ اتّحادَ إبراهيمَ وسارة (الإيمان والفضيلة) كانَ في البداية عقيماً وإنَّ ميزةَ هاجرَ (*paideia*) التي لا يمكنُ إنكارها قد أنهَت هذا العقمَ لكن هذا لا يعني أنّ دورَها لا غنى عنه. على العكسِ من ذلك، فما إن يَغتَنيا بالـ*paideia*، حتى يحصلَ إبراهيمُ وسارةُ على إسحَقَ. دورُ هاجرَ مُهمٌّ لكن يمكنُ للمرء أن يَستغنيَ عنه بعدَ بلوغِ مرحلة النّضج.

كذلك تحتوي كتاباتُ أوريجانوس أيضاً على مقطعٍ أو مقطعَين حيثُ يجري تقديمُ نمطيّةَ هاجرَ- سارة ضمنَ ما وضعَه فيلون من خطوط. ويبدو أنّه استوحى من فيلون أكثرَ ممّا استوحَى من بُولُسَ[٢]، مثلاً، في جزءٍ تفسيريّ آية فآية catenafragment من *تفسيره لسفر التكوين*[٣] *Commentarii in Genesim* . من أوريجانوس أقفزُ مباشرةً لديديموس الأعمى، الذي نجدُ في كتاباتِه النمطيّة هاجَرَ-سارة حاضرةً بشكلٍ بارزٍ تماماً. ديديموس هو واحدٌ من أبرزِ لاهوتيّي التقليد السّكندريّ في القرن الرابع، الذي كانَت كتاباتُه موجودةً بشكلٍ جزئيّ حتّى جاءَت فرصة الحصول على برديات عام ١٩٤١ والتي تمَّ إخراجُها من تحتِ التراب وكانَ فيها قدرٌ كبيرٌ من تفاسير الكتاب المقدّس والتي لم تكُن معروفةً حتى ذلك الحين. وتُظهِرُ هذه النصوص "كيفَ استُوعِب فيلون على نحوٍ تامّ وبلا أيّ تَحَفُّظ في التقليد السكندريّ المسيحيّ"[٤]. ووثيقة الصلة بالموضوع نمطيّة-هاجرَ-سارة، لا

---

[١] الترجمة الإنكليزية مأخوذة عن *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, The ophilus and Clement of Alexandria* (ANF 2:306 - 307) مع تعديل.

[٢] Runia, *Early Christian Literature*, 171 مع إشارة إلى A. Henrichs, "Philosophy, the Handmaiden of Theology," *GRBS* 9(1968):437–450.

[٣] *PG* 12:116 A. In his *Hom. Gen.* 11 قراءة مشابهة مقدّمة عن العلاقة بين إبراهيم وقطّورة (قارن: Philo, *De congr.* 86–90).

[4] Runia, *Early Christian Literature*, 197–204, here 204.

سيّما المناقشة المطوّلة ١٦:١ – ٦ في عمل ديديموس *In Genesin*[1] . إنّ تحليلاً تفصيلياً لمسألة كيفيّة تبنّيه لتراث فيلون وإقليمنضدس، على حدّ علمي، لا يزالُ مأمولاً *desideratum*. ومن أجل غرَضِنا هنا تبدو النقاط التالية جديرةً بالملاحظة.

بعد أن استشهدَ بنصوصِ الكتابِ المُقدّسِ من سفر التكوين ١٦:١ – ٦، يبدأُ ديديموس تفسيرَه بالكلمات التالية: "مُتَّبعاً قانونَ المجاز رأى الرسولُ [بُولُس] في هاتَين المرأتَين العهدَين لكن لأنَّ التفسيرَ الأدبيّ للنصّ كانَ قد وردَ أيضاً، يستحقُّ هذا كذلك أن يُنظَرَ فيه"[٢]. ينتمي ديديموس إلى التقليد السكندريّ، وتفسيرُه المُفضَّل هو التفسيرُ الاستعاريّ، أو كما يُسميه هو في كثيرٍ من الأحيان، التفسير التأويليّ الباطنيّ anagogical،[٣] التفسير الذي يقودُ إلى العلا[٤]. مع ذلك، وكما جرَتِ العادةُ بالنسبة له، كما في حالةِ تفسيرِه لنصّ لتكوين ١٦:١ – ٢، فإنَّه يقدّم أولاً قراءةً حرفيّةً قبلَ أن يتطوّرَ نحوَ تفسيرٍ تأويليّ باطنيّ. ووفقاً لقراءته الحرفيّة، فالتعاليمُ التي تقدّمُها الآيَتانِ الافتتاحيَتان من تك ١٦ تقولُ إنَّ القدّيسين لم يتزوَّجوا بسببِ المُتعة لكن أيضاً بسببِ الإنجابِ وإنّ سلوكَ إبراهيم كانَ مُتماشياً تماماً مع هذا المَبدأ: فهو نفسُه لم ينَم معَ هاجرَ إلا بعد أن اقترحَت سارةُ عليه هذا وذلك من أجلِ تحقيق الهدفِ الأسمى ألا وهو إنجابُ ذريّة. والقراءةُ الحرفيّةُ للقصّة من ثمَّ تُلقي الضوءَ على σωφροσύνη [حصافة] وἀφθονία سارةَ بالإضافة إلى ἀπάθεια [هُمودِ] أبرام.

[1] Didymus the Blind, *Sur la Genèse: Texte inédit d'après un papyrus de Toura* (ed., trans.,and comm. P. Nautinand L. Doutreleau ;SC 244;Paris 1978), 200–217

[2] Didymus the Blind ,*Sur la Genèse*, 200,32–34.

(٣) حول أعمال ديديموس التفسيرية وتقنيته؛ انظر: W.A. Bienert, *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (Berlin 1972); J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique: Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie* (Nijmegen 1977). سيرة ذاتية كاملة نجدها في C. Kannengiesser et al., Handbook of Patristic Exegesis (2 vols. BAChr 1 ;Leiden 2004), 725–729; انظر أيضاً المدخل الأحدث لديديموس الأعمى: *Commentary on Zechariah* (trans .R .C. Hill ;FC 111;Washington,D.C., 2005), 9–28.

(٤) هذا التحليل الحرفيّ يقدّمه ديديموس الأعمى، *Sur la Genèse*, 200–203.

في المقطعِ المُستشهَد به آنفاً، يَستدعي مَوقِفُ ديديموس من تفسيرِ بُولُسَ لهاجرَ وسارةَ بعضَ التَّعليق أيضاً. فالسكندريُّ يَذكُرُ بوضوحِ التفسيرَ البُولُسيّ لكنّه يُفسّرُه بشكلٍ دقيقٍ بحيثُ يتماشى مع التفسيرِ الحرفيّ. والشّيءُ نفسُه يَحدثُ مع نهاية هذا المقطع المُتعلّق بالتفسير الحرفيّ لتك ١٦:١ – ٢، حيثُ يَنتقِلُ إلى التفسير الباطنيّ. وهو يَكتبُ: " بالنسبة للتعليم الباطنيّ، يُمكِنُ للمرء تفسيره من خلال تَذكُّرِ بُولُسَ الذي حوَّلَ المرأتَين رمزيّاً إلى عهدَين متقابلَين". ومن ثمَّ يُضيفُ:" لقد استخدمَ فيلونُ اللُّغةَ المَجازيّة أيضاً لكنّه أعطاها تطبيقاً آخرَ". وبعدها يتمُّ تفسيرُ هذا "التطبيق الآخر" على نحوٍ مُستفيضٍ فيما يَتلو من كلامٍ ويَستخدمُه باعتباره مصدرَ إلهامِه الرئيسَ. ومن الواضح أنَّ ديديموس يتناغمُ مع تفسيرِ فيلون المَجازيّ لنصّ التكوين ١٦:١ – ٢ أكثرَ ممّا يتناغمُ مع ذلك البُولُسيّ. وهذا بحدّ ذاتِه غير مفاجئٍ لنا. أولاً، فقد تمَّ الاستشهادُ بفيلون ومن ثمَّ ذكرُه بالاسم في ستّ مناسباتٍ أخرى من قبل ديديموس كما يمكنُ تَقصّي أثرِ اليهوديّ السكندريّ [فيلون] أيضاً بغضّ النظرِ عن هذه الشواهد. وأكثرُ ما يهمُّ بالنسبة لغرض بحثِنا هو أنَّ ديديموس في عمله *Commentarii in Ecclesiasten* يقدّمُ التفسيرَ المجازيَّ نفسَه لتكوين ١٦:١ – ٢ الذي قدَّمَه في عمله الآخر *In Genesim*[1]. في المقطعَين الواردَين في عمليه *Commentarii in Ecclesiasten* و *In Genesim* على حدّ سواء نجدُه يُفضّلُ تفسيرَ فيلون على تفسير بُولُس. ثالثاً، بالإضافة إلى المقاطع المَذكورة آنفاً، والتي يبدو فيها كلّها فيلون مُفضَّلاً على بُولُس، فإنَّ نصَّ غلاطية ٤:٢٤ لا يَرِدُ في كتابات ديديموس إلاَّ في حالةِ كسرة آيةٍ فآية catena-fragment. من هنا، فالنتيجةُ يجبُ أن تكونَ أنَّ ديديموس يَختارُ بحزمٍ التفسيرَ الفيلونيّ لنصّ تك ١٦:١ – ٦. والسَّببُ الكامنُ خلفَ هذا التَّفضيلِ هو أنَّ التّفسيرَ الفيلونيّ استدعَى رباطاً سهلاً لقراءةِ الكتابِ المُقدّسِ كهادٍ في الطّريق إلى الفضيلة، مبادرةٌ غاليةٌ على قلب ديديموس كمعلّم روحانيّ.[2]

---

[1] Didymus the Blind, *Comm. Eccl.*, 275–276 in the edition of Didymus the Blind, *Kommentar zu Eccl. Kap.* 9,8–10,20 (vol. 5 of *Kommentar zum Ecclesiastes* ;ed. M .Gronewald ; PTA 24;Bonn 1979), 10–19.Cf. Runia, *Early Christian Literature*, 199.

[2] انظر الدراسة الأحدث- R.A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria : Virtue and Narrative in Biblical Scholarship* (Urbana ,Ill., .2004)

ما هو، إذن، تفسيرُ ديديموس المجازيُّ لنصّ تك ١٦:١ – ٢؟ تماماً كما فعلَ أقليمنضدس قبلَ قرنَين، هاجرُ تُمثّلُ هنا أيضاً الـ*progymnasmata* ، أي التمارين التمهيديّة، وباختصار: *paideia*. وسارة ترمزُ إلى الفضيلة الكاملة (*aretē*). لاحظ أنَّ ديديموس يُفضّلُ على ما يَبدو الفضيلةُ في حينِ أطلقَ أقليمنضدس على سارة اللّقب "حكمة". الخطُّ الرئيس للتّفسير المجازيّ لنصّ ١٦:١ – ٢ من ثمَّ هو أنَّه، تماماً أبرام لهاجرَ فأنجبَت له ولداً قبلَ عودتِه إلى زوجته الشرعيّة، على المرء بالطريقة نفسها أن يَنهمِكَ أولاً في المبادئ الإعداديّة (*progymnasmata*) قبلَ أن يَطمَحَ في الارتقاء إلى الفضيلة. من المُهمِّ أن نَلحظَ أنَّ ديديموس يَجعلُ عينيّةَ هذه "المبادئ الإعداديّة" بتعداد أعرافٍ يهوديّةٍ، بعضُها يرجعُ إلى علاقةٍ مع الرسالة إلى العبرانيّين ١:١٠، حيثُ تُشيرُ كلمة *سكيا* ("ظلال") إلى الشريعة اليهوديّة، علاقةٌ غائبة عندَ أقليمنضدس.

تطوُّرٌ آخرُ قامَ به ديديموس بالمقارنة معَ أقليمنضدس هو أنَّه، على النقيض من سلفه، أَولَى اهتماماً أكبرَ لنصّ التكوين ١٦:٤ – ٥ ولاسيّما التوتُّراتِ بينَ الشخصيّات الثلاث في القصّة. أولاً هناك هاجرُ التي تُصبحُ حاملاً وتُظهِرُ *atimia*[*قلّة حياء*]، أي عدم احترام، حيالَ سارةَ سيّدتها. وفي تفسيرِه المجازيّ يقدّمُ ديديموس هنا نظرةً ثاقبةً نجدُها بالفعل عندَ أقليمنضدس: لا حرجَ في استخدام مُصطلَح *progymnasmata* [تمارين بلاغيّة ابتدائيّة] للوصول إلى الإيمان، لكن كمرحلةٍ انتقاليّةٍ فقط. فحينَ يتجاوزُ المرءُ تلك المرحلة يصبحُ من غيرِ المرغوب فيه أن يعودَ إليها. والأكثر تأكيداً أنَّه لا يُمكنُ تَصوُّر أنَّه على مَن لا يزالُ في هذه المرحلة من الـ*progymnasmata* أن ينظرَ بازدراءٍ لَمن يسعى نحوَ الفضيلة. فمثلُ هذا الشخص يُخرِجُ ذريّةً تستأهلُ العبوديّة فعلاً. علاوةً على ذلك، فعندَما يسعى شخصٌ في البدايةِ إلى الفضيلةِ لكنَّه بعدَ ذلك يَتعمَّدُ البقاءَ في العلوم التمهيديّة، فهو يقومُ بنوعٍ من الظُّلم من خلالِ إظهارِ الـ*atimia* حيالَ الفضيلة نفسِها بمعنى أنَّه يأخذُها كزخمٍ أوّليّ لكنّه بعدَ ذلك يتخلّى عن الهدفِ النّهائيّ.[1]

في تفسير نصّ التّكوين ١٦:٦ يبدو أنَّ "كلَّ ما هو حَسَنٌ ينتهي بشكلٍ حَسَنٍ". وفي سفر التكوين نَقرأُ أنَّ أبرامَ يُعطي سارةَ الإذنَ بأن تفعلَ بهاجرَ ما تشاءُ؛ وأنَّ سارةَ تُعامل هاجرَ بشكلٍ سيءٍ، وأنَّها تَهربُ. وفي تفسير ديديموس المجازيّ فهذا يعني أنَّ الفضيلةَ

[1] Didymus the Blind , *Sur la Genèse*, 212–217.

والـ*progymnasmata* وجدتا مكانَيهما الصحيحَين: فتماماً كما تُضبطُ سارةُ هاجرَ كذلك سوفَ يُضبطُ الشخصَ الذي يَسعى للفضيلةِ وذلك من خلالِ الفضيلةِ مادامَ هو كلّياً أو جزئياً في مرحلة الـ*progymnasmata*. إنَّ تَعامُلَ سارةَ السّيءَ مع هاجرَ إلى درجة أنّها تهربُ هو الخطوةُ النّهائيّة حينَ يكونُ في مُتناوَل اليدِ التّقدُّمُ والكمالُ السَّريعان: ومن ثَمَّ فإنّ هاجرَ الـ*progymnasmata* لم تعُد ضروريّة[١].

وختاماً: يقرأُ أقليمنضدس وديديموس أفكارَ فيلون الأساسيّة ويُفسّرانها بالطريقة نفسِها. إنّها جزيئةُ التّأثير المُتميّز الذي مارسَهُ فيلون السكندريّ على تفسيرِ آباءِ الكنيسةِ لشخصيّات هاجرَ، سارة، وإبراهيم كما تَظهرُ في نصّ التكوين ١٦:١ – ٦. مع ذلك، ففي الصّورة العامّة كانَ التفسيرُ البُولُسيُّ لغلاطية ٤:٢٠ – ٢٤ على الأقلّ قويّاً، وفقَ ما سيُبرهنُ على ذلك القسمان الفرعيّان التّاليان.

بعد بُولُس: غلاطية ٤:٢٤ والتفسيرُ المجازيّ – مع وضدّ

في غلاطية ٤:٢٤ يُفسّرُ بُولُسُ هاجرَ وسارة على أنّهما العهدان القديم والجديد ويصوغُ هذا التفسير كتفسيرٍ رمزيّ (ἀλληγορούμενα)[٢]. وهذا هو أحدُ نصوصِ الكتابِ المقدّس الذي لعبَ دوراً حاسماً في النزاع حولَ المنهج *Methodenstreit* في الكنيسةِ الأولى حولَ أيّ تفسيرٍ للنصّ المُقدّس كانَ الأفضلَ. وإذا ما تحدَّثنا على نحوٍ تقريبيّ للغاية يمكنُ القول إنَّ المنهجَ الحرفيّ كانَ مُمارَساً من قِبلِ ممثّلي المدرسة الأنطاكيّة وهو يُعارِضُ المنهجَ الرَّمزيّ لمدرسة الاسكندريّة. وقد استخدَمت المدرسةُ الثانيةُ نصَّ غلاطية ٤:٢٤ كحُجَّة للدّفاع عن موقفِها، في حين كانَ هذا النصُّ، بالنسبة لممثّلي المعنى الحرفيّ، حجرَ عثرةٍ كبير[٣].

يبدو نصُّ غلاطية ٤:٢٤ كدفاعٍ عن المجاز في كتاباتِ ترتليانوس وأوريجانوس. يقولُ ترتليانوس في عمله *Adversus Marcionem* إنَّ رفضَ هذا الأخير للعهدِ القديم واستئصالِ المقاطع "اليهوديّة" للغاية من العهد الجديد أمرٌ لا طائلَ منه لأنَّ بُولُسَ، "بطل"

---

[1] Didymus the Blind, *Sur la Genèse*, 216–217

(٢) انظر أيضاً المساهمتين في هذا العمل حول هاجر المقدّمة من قبل هوغتيرب وفان كوتن.

(٣) دراسة ممتازة نجدها في R. Heine, "Gregory of Nyssa's Apology for Allegory," *VC* 38 (1984):360–370.

مرقيون، باستخدامه للرّمز في غلاطية ٤، كانَ يُدافِعُ عن هذا النوع من الاعتمادِ على العهد القديم.(١) منطقٌ مُماثِلٌ يُقدّمُه أوريجانوسُ في عمله Contra celsum. ففي ردّهِ على انتقادِ مُحاوِرِه الوثنيّ بأنَّ المَسيحيّين يستخدمونَ الرمزيّةَ فقط لتسويغِ فَجاجةِ قصصٍ كثيرةٍ من العهدِ القديم، يقولُ أوريجانوس إنَّ القصصَ الوثنيّةَ ليسَت على الأقلّ أقل فجاجة منها وإنّ شكلَ التفسيرِ المجازيّ للعهد القديم مُكرَّسٌ إلهياً لأنّه موجودٌ في الكتاب المقدّس نفسه.(٢) في مقاطعَ أخرى يَتولّى أوريجانوس أيضاً الدفاعَ عن المجاز، وعلى الأخصّ في عمله *De principiis* 4.2.1-9 وفي *عظته التاسعة حولَ يشوعَ*.(٣) وفي المقطعين الرئيسَين على حدّ سواء يتمُّ الدّفعُ بنصّ غلاطية ٤:٢٤ بالإضافة إلى مجموعة أخرى من النصوص البُولُسيّة، مُعظَمها من كورنثوس الأولى وكورنثوس الثانية، من أجل تقديم حُجَج قويّة للدّفاع عن الرمزيّة.

كانَ الأساسُ البُولُسيّ الذي وضعَه أوريجانوس للدّفاع عن الرمزيّة قد اعتُمدَ بالتفصيل تقريباً من قبل غريغوريوس النيصيّ في مُقدَّمته *لعمله* *In Canticum canticorum* (15 *homiliae*). في هذا النصّ يتأمّلُ غريغوريوس في كيفيّة تحقيق هدفه في الكشف عن المعنى الخفيّ لنشيد الأنشاد بحيثُ يمكنُ تنظيفَه من التفسيرات المُضلّلة التي تَنشأُ عن التفسيرِ الحرفيّ. لذلك تتحوّلُ المُقدَّمة إلى الدّفاع عن الأسلوب المَجازيّ في قراءة الكتاب المُقدَّس باعتبارِه المَنفذَ الوحيدَ للوصول إلى معناه الحقيقيّ. يؤكّدُ غريغوريوس أيضاً أنّ مسألةَ أيّ مُصطلَح (رمز، تفسيرِ مجازيّ، إلخ) يُستخدَمُ بالضّبط لتوجيهِ البحثِ عن المعنى الأعمقِ للكتاب المقدّسِ هي أقلُّ أهميّةً. وهنا تُحضَرُ إلى الواجهة الشواهد البُولُسيّة لإثباتِ أنّه في العديد من الحالات حيثُ يَستخدِمُ الرّسول الطريقةَ المجازيّة إنّما يُطلِقُ تسميةً مُختلفةً على ما يقومُ به. وهنا تُذكَرُ غلاطية ٤:٢٤ على أنّها في المرتبة الثانية في نصوص بُولُس، ممّا يُثبِتُ أنّ

(1) Tertullian, *Marc.* 3.5 in the edition of Tertullian ,*Livre III* (vol. 3 of *Contre Marcion*; ed .and trans .R .Braun ;SC 399;Paris 1994), 70–77.

(2) Origen ,*Cels* . 4.48–54 in the edition of Origen ,*Livres III*–IV (vol. 2 of *Contre Celse*, ed. And trans .M .Borret ;SC 136;Paris 1968), 307–323.

(3) Origen, Princ. 4.1–7 in the edition of Origen, *Vier Bücher von den Prinzipien* (ed. and trans. H. Görgemanns and H. Karpp; TzF 24; Darmstadt 1976), 700–731; *Ninth Homily* on Joshua in the edition of Origen, *Homélies sur Josué* (ed .and trans .A .Jaubert; SC 71;Paris 1960), 242–269.

الرّسولَ، في حين يُطلِقُ تسمياتٍ مختلفةً، يستخدِمُ باستمرارِ الطريقةَ المجازيّة في تفسيرِه العهدَ القديم.[١]

وفي وقتٍ لاحقٍ في عمله (*In canticorum Canticum* (*homiliae* 15.، عندَما يُعلّقُ على نشيد الأنشاد ٤:٢، يَتولّى غريغوريوس ضمنيّاً الدّفاعَ عن القراءة المجازيّة. وهو يقولُ إنَّ هذا النصَّ حولَ أسنانِ العروس المُقارنة بخراف، إنّما هو مُظلِمٌ تماماً ويستحيلُ فهمَه عند استخدام قراءةٍ حرفيّة، في حين أنَّ قراءةً مجازيّة قادرةٌ بالكامل على الكشف عن معنى هذه الآية. وفي تفسيره فإنَّ أسنانَ العروس ترمزُ لعمل المُفسّرِ، الواعظِ أو الأسقفِ الجيدَين: "أسنانه" تجعلُ لحومَ الكتاب المقدّس النيّئة في مُتناوَل الجمهور الأوسع. وأهمُّ مثالٍ من الكتاب المقدّس هو غلاطية ٤:٢٠ – ٢٤. يقولُ أولاً إنّه في ٤:٢٢ "كانَ لإبراهيم ولدان، واحدٌ من أَمَة وآخرُ من حرَّة". وهذا قولٌ مُظلِمٌ بحدّ ذاته، لكن يُنارُ من ثمَّ عبر تطبيقه على العهدَين القديم الجديد، اليهوديّة والمسيحيّة.[٢]

إنَّ دفاعَ غريغوريوس عن المجاز هو شاهدٌ على النقاشات التي كانَت تدورُ في زمنه بينَ "الرمزيّين السكندريّين" و"حَرْفيّي أنطاكية". وفي مُقدِّمة عمله *canticorum In Canticum* (*homiliae* 15) يرفضُ غريغوريوس بصريحِ العبارة المعنى الحرفيّ للكتاب المقدّس بالصيغة التي اعتمدَها "بعضُ رجال الدين" الذين "لا يُسلّمون بأنَّ أيَّ شيءٍ فيه قد قِيلَ رمزيّاً وبمعنىً كامنٍ لفائدتنا". وفي نهاية حُجَجه يقولُ إنَّ أقوالَه يجبُ أن تُعتبَرَ "نوعاً من الاعتذار من أولئك الذين قالوا إنَّ على واحدنا ألاّ يسعى من الكلمات الإلهيّة إلى أكثرَ من المعنى الواضح للغة"[٣].

في هذا النقاش حولَ القراءة المجازيّة للكتاب المقدّس دخلَ غريغوريس في مواجهةٍ مع إينوميوس Eunomius الآريوسيّ الجديد من ناحية، ومع ممثّلي المدرسة الأنطاكيّة للتفسير من ناحية أخرى: ديودورس الطرسوسيّ، تيودورس الذي من موبسوستيا mopsuestia، ويوحنّا ذهبيّ الفمَ. ومن الواضح أنَّ غلاطية ٤:٢٤ تلعبُ دوراً حاسماً.

---

[١] روم ٧:١٤؛ غلا ٤:٢٠، ٢٤؛ ١ كو ٩:٩ – ١٠، ١٣:١٢؛ ٢ كو ٣:١٦؛ متى ١٠:١٤؛ ٢ كو ٣:٦.

[2] Gregory of Nyssa, In *Canticum canticorum homilia 7* in the edition of Gregory of Nyssa ,*Homilien zum Hohenlied* (trans .F .Dünzl ;F Chr 16;Freiburg 1994), 432–433.

[٣] الترجمة مأخوذة من Heine, "Apology for Allegory," 365.

يُمكننا متابعةَ حوار غريغوريوس مع إينوميوس Eunomius في عمله *Contra Eunomium*، الذي يقدّمُ فيه شواهدَ مطوّلةً من كتابات خصمِه. وفي المناقشات الثالوثيّة من القرن الرّابع دافعَ إينوميوس Eunomius عن موقفٍ تبعيّ [التبعيّة Subordinationism مذهبٌ مسيحيٌّ يَعتقِدُ أنَّ الابنَ والرُّوح القدس تابعانِ لله الآب في الكينونة والطبيعة – مترجم] جذريّ، ومن ثمَّ يَستفيدُ في كثيرٍ من الأحيان من القراءة الحرفيّة للكتاب المقدّس. نصُّ الأمثال ٢٢:٨ ("الرَّبُّ خَلَقَني أُولى طرقِه") هو نصٌّ حاسمٌ اعتبرَه كثيرون أنّه يعني أنَّ الآب والابن ليسا من المُمكِن أن يتشاركا في الأبديّة في حين أنَّ كتّاباً مثلَ أثناسيوس السكندريّ ومن بعده غريغوريوس النيصيّ ردّوا أنَّه على المرء ألاّ يُفسّرَ النصَّ بحَرفيّةٍ للغاية وأن يُطبّقَه ليس على ابن الله بل فقط على بَشريّته، على الحقبة التي كانَ فيها في الجسد. وفي المقطعِ من عمله *Contra Eunomium* الذي يهمّنا هنا، يرفضُ غريغوريوس التأويلَ الحرفيّ لسفر الأمثال ٢٢:٨ ويقدّمُ نصَّ غلاطية ٤:٢٠ – ٢٤ كحُجّةٍ مُؤكّدة بأنَّ التفسيرَ الحقيقيّ هو المجازيّ.[1]

يحتلُّ غلاطية ٤:٢٤ أيضاً الصّدارةَ في مواجهة غريغوريوس مع مُمثّلين عن المدرسة الأنطاكيّة، الذين كانَ يَعرِفُ بعضَهم شخصيّاً. وفي تعليقاته على غلاطية ٤:٢٤ يقولُ تيودورس الموبسويستي:

هناكَ بعضُ الناس الذين يجعلونَ عملَهم تحريفَ معاني الكتبِ الإلهيّة. . .. إنّهم يُلفّقون من عندهم حكاياتٍ حمقاءَ ويُطلقون على هرائِهم التَّسمية 'رمز'. وباستخدام كلمة الرَّسول، يَتصوَّرون أنّهم قد وجدوا طريقةً لتقويضِ معنى كلّ شيءٍ في الكتاب المُقدَّس – يحافظونَ على استخدام تعبير الرُّسل 'رمزي'. أنّهم لا يدركونَ أيَّ فرقٍ هناك بينَ استخدامهم هم للمُصطلَح واستخدام الرّسول له هنا. Theodore of Mopsuestia, *Commentary on Galatians*)

بعد ذلك بقليلٍ يشكّكُ ثيودورسَ في أساس المنطق الاستعاريّ: إذا كانَ هذا المنهج يرقى إلى اكتشافِ الحقيقة الروحيّة، أي بعض المعاني المَخفيّة للنصّ، بعض المفاهيم اللاهوتيّة، ألاَ يجبُ من ثمَّ أن يُفسّرَ كيفَ تمَّ التوصُّلُ إلى هذه المفاهيم في المَقام الأوّل؟

[1] Gregory of Nyssa ,*Contra Eunomium* 3.1.21–54 in the edition of Gregory of Nyssa, Contra *Eunomium libri III* (ed .W .Jaeger ;GNO 2;Leiden 1960), 10–23.

بعبارةٍ أخرى، ما هو مصدرُ المعرفة التي يَسعون إليها خلفَ نصّ الكتاب المُقدَّس الذي يرفضُ أن يأخذَ قيمته الاسمية؟[١]

يُشيرُ يوحنّا الذهبيّ الفم إلى أنَّ ما يفعلُه بُولُس في غلاطية ٤:٢٤ هو في الواقع تنميط typology، وليس رمزيّةً وأنّ هذا لا يعني أنّه يرفضُ القراءةَ الحرفيّة[٢]. ويؤكّد ديودورس الطرسوسيّ أنَّ بُولُس، عبر استدعائه للمعنى الروحانيّ، الذي دعاه رمزيّة، لم يبطل المعنى الحرفيّ على الإطلاق. وغلاطية ٤:٢٤ من ثمَّ لا يجبُ أن تُستخدَمَ كحُجَة ضدّ صحّة المعنى الحرفيّ للنصّ المقدَّس.[٣]

من أجل ختم هذا القسم أقولُ: في جميع أنحاء العالم المسيحيّ في العصور القديمة لاسيّما في العقود الأخيرة من القرن الرابع، كانَ تفسيرُ بُولُس للقصّة حول هاجرَ وسارة في سفر التّكوين في غلاطية ٤:٢٠ – ٢٤ مع استخدامه لمُصطلَح ἀλληγορούμενα نصّاً مفتاحياً في البحث عن تفسير مسيحيّ شرعيّ للكتاب المقدّس.

استخدام ثنويّة- هاجرَ- سارة في غلاطية ٤:٢٠– ٢٤ في قصص سفر التكوين تُقدَّمُ شخصيتا هاجرَ وسارةَ على نحوٍ بارزٍ كشخصيتَين تتضاربُ مصالحهما. في غلا ٤:٢٠ – ٢٤ يُقدّمُهما بُولُس عمداً كشخصيَّتين متناقضتَين: أَمَة مقابل حرّة، الأطفال المولودون بالجسد مقابل الأولاد المولودين بحسبِ الوعدِ، الخ... هاجرُ تمثّلُ العهد القديم، وسارة تمثّلُ العهد الجديد. إنَّ البنيةَ التَّضاديّة لقصّة غلاطية ٤ تفسح المجال بشكلٍ جيّد جداً لاستبدال نمطَي هاجرَ وسارةَ بمجموعةٍ متنوّعةٍ من الأنماط المُتعارِضة: المسيحيّةُ مُقابِلُ الأديان غير المسيحيّة، العهدُ القديم مُقابِلُ العهد الجديد، و"الأرثوذكسيّةُ" مقابلُ "الزّنادقة"، وتنويعاتٌ

---

[1] Theodore of Mopsuestia ,*Commentary on Galatians* in the edition of H. B. Swete ,ed., *Theodori episcopi Mopsuesteniiin epistulas B. Pauli commentarii: The Latin Version with the Greek Fragments* (Cambridge 1880–1882), 73–75.English translation from M. Wiles and M. Santer ,*Documents in Early Christian Thought*(Cambridge 1975), 151–152.

[2] John Chrysostom, *Hom. Gal.* in the edition of F. Field,ed., S.P.N. *Joannis Chrysostomi in divi Pauli epistolam ad Galatas commentaria* (Oxford 1852), 73–74(=PG 61:662).

[3] Diodore of Tarsus ,*Commentarii in Psalmos* vol ,Prologue in the edition of Diodore of Tarsus ,*Commentarii in Psalmos* I –L (. 1 of *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*; ed. J.-M. Olivier ;CCSG 6;Brepols 1980),7.

أخرى عديدة حولَ موضوعة "الخير مُقابل الشر"[١]. وكهيكل أساسيّ فهذا ليس استثناءً: أزواج توراتيّة أخرى كأخوة أو أخوات تُفسَّر بالطريقة نفسها. ومن الأمثلة البارزة نذكرُ قايينَ وهابيلَ، يعقوبَ وعيسو أو راحيلَ وليئة.[٢] والأمثلة التالية، التي تمَّ اختيارُهم عشوائيّاً، تشهدُ على الأصالة والتنوُّع اللّذين يمكنُ أن نجدَهما في هذا الإطار التناقضيّ لكتابات آباء الكنيسة.

هناك عددٌ كبيرٌ من النصوص الآبائيَّة التي تتبعُ التفسير البُولُسيّ بشكلٍ وثيقٍ جدّاً. من هنا، فهم يُحدّدون هويّةَ كلّ من سارة وهاجرَ (بالإضافة إلى ولدَيهما إسحَقَ وإسماعيلَ)، كمُمثّلَتين للعهدَين القديم والجديد، على التّوالي. في كثيرٍ من الحالاتِ يُستخدَمُ هذا التّعارُض لتأكيد تفوُّق المسيحيّة مقابل اليهوديّة؛ وأحياناً يتحوّلُ إلى نقدٍ صريحٍ لليهوديّة[٣]. وهكذا، يُشيرُ القبرصيّ إلى أنَّ الكنيسةَ المسيحيّةَ العقيمَ سابقاً (سارة) أخرجَت الأطفال ("إسحَقَ") من الأمميّين أكثرَ بكثيرٍ ممّا كانَت اليهوديّةُ (هاجر) قادرةً على حمله قبلَ قرونٍ عديدة.[٤] مثالٌ يتبعُ تفسيرَ بُولُس بشكلٍ وثيقٍ جداً في غلاطية ٤:٢٢– ٢٤ يأتي من عمل أمبرسوسيوس الذي من ميلانو *De Abrahamo*. في هذه الأطروحة يُقدّمُ أمبرسوسيوس إبراهيمَ كمثالٍ للفضيلة. هذا يعني أنَّه يجبُ أن يُفسّرَ خيانةَ إبراهيمَ لسارة. إحدى الحُجَج التي يُقدّمُها هو أنَّه على المرءِ تفضيلُ القراءة المجازيّة لقصّة سفر التّكوين، مثل تلك التي أعطاها بُولُس، أكثر من تلك الحرفيّة. هناك يُظهرُ الرسول كيفَ كانَ لإبراهيمَ ابنٌ من هاجرَ، وهي أَمَة، وآخرُ من سارة، المرأة الحرّة. وبهذه الطريقة وُلِدَ شعبانِ: الشّعبُ اليهوديّ الذي أطاعَ الشّريعة والشّعبُ المسيحيُّ الذي حَصلَ على حُريّة النّعمة الإلهيّ.[٥]

---

[١] انظر أيضاً مساهمة فان أوس في هذا العمل.

[٢] انظر: V. Hahn, *Das wahre Gesetz: Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente* (Münster 1969),134–196.

[3] Clark ,"Interpretive Fate,"128–129.

[4] Cyprian, *Test* .1.20 in the edition of Cyprian ,Ad Quirinum & *Ad Fortunatum* (vol.1 of *Sancti Cypriani episcope opera* ;ed .R .Weber ;CCSL 3; Turnhout 1972), 19–21.

[5] Ambrose, *Abr.* 1.4.28 in the edition of Ambrose, *Exaemeron ... de bono mortis* (vol.1 of *Sancti Ambrosii opera* ;ed. C. Schenkel ;CSEL 32;Vienna 1897), 522.20–523.16.

استخدامٌ مهمٌّ لغلاطية ٤:٢٤ نجدُه عند هيلاري الّذي من بواتييه في عمله *تعليق على المزامير*، حيثُ يُناقِشُ كلمةَ "الشّريعة" كما تردُ في المزمور ١١٨:١ (*beati immaculati* (*beati* immaculate *in via, qui ambulant in lege domini*) [في النصّ العربيّ: مز ١١٩:١: طوبى للكاملين طريقاً، السّالكين في شريعة الرّبّ – مترجم]. في هذا القسم يُحاولُ أن يُميّزَ بينَ مُصطلَحاتِ العهدِ القديم مثل *lex* [*شريعة*]، *praeceptum* [*قيادة*]، *iudicium* [*حق*]، *iustificatio* [*حكم*]، و*testimonium* [*شهادة*]. ما الذي تعنيه "الشريعة" هنا؟ يُقيمُ هيلاري علاقةً مع الرّسالة إلى العبرانيّين ١٠:١: الشّريعةُ هي ظلُّ الأمور القادمة (*umbra futurorum*). ولا يكونُ لهذا معنىً إلّا حينَ يُفسّر بشكلٍ مجازيّ، ومن ثَمَّ يشيرُ هيلاري إلى غلاطية ٤:٢١ – ٢٤ لتسويغ القراءة المجازيّة التي كانَ يوشكُ على تقديمها. وفي اقتباسه من غلاطية يؤكّدُ كما ينبغي أنّه وفقاً لبُولُس، فإنّ أحدَ أولاد إبراهيم ولدَ بحسبِ الجسد، والآخر بحسب الوعد. وكما يقولُ بُولُسُ نفسُه، الاثنان يمثّلان مجازيّاً العهدَين (*duo testamenta*). وبما أنَّ الشريعة روحانيّة (*lex spiritalis est*)، وهو تعريفٌ ورثَه هيلاري من أوريجانوس، يجبُ أن تكونَ النتيجةُ أنَّه أينَما يُذكَرُ المُصطلَح *umbra* [*ظلّ*] في التعاليم الرُّوحيّة (*doctrinae spirituals*)، فإنّه يُشيرُ إلى الشَّريعة. وهكذا، يُستخدَمُ غلاطية ٤:٢٤ هنا للدّفاع عن المجاز، لكنّه في الوقتِ نفسِه، توظّفَ في حُجَّةٍ أوسعَ نطاقاً في السّعي لإيجادِ معيارٍ لكيفيّة التّمييزِ بينَ "الشّريعة" والأنواع الأخرى من الوصايا الإلهيّة.[1]

حصّةُ الأسد في عمل غريغوريوس النيصيّ *In diem luminum* (*vulgo in baptismum Christi oratio*) مكرّسة للتأمّل اللاهوتيّ في المعموديّة المسيحيّة. وأحدُ الأقسام الرَّئيسة مكوّنٌ على ما يبدو من قائمةٍ لا نهايةَ لها للرؤى المُسبقَة للمعموديّة المسيحيّة في العهد القديم. والواقعُ أنَّ كلّ نصّ من العهد القديم يَرِدُ فيه ذكرٌ للمياه يُذكَرُ هنا، بما في ذلك إنقاذُ هاجرَ من الموت من قبل الملاك الذي أظهرَ لها نبعَ الماء الحيّ. وغريغوريوس يُفسّرُ

---

[1] Hilary of Poitiers, *Commentary on the Psalms* 118.1, 5 in the edition of Hilary of Poitiers, *Commentaire sur le Psaume* 118 (2 vols.; introd., trans. ,and comm. M. Milhau ; SC 344;Paris 1988),1:104–108. قارن أيضاً: Hilary's use of Gal 4:24 later in the same writing (*Tractatus super Psalmos* 138.40 in the edition of Hilary of Poitiers ,*Tractatus super Psalmos* [vol. 1of S. *Hilarii Episcopi Pictaviensis opera* ;ed .A. Zingerle ,CSEL 22;Vienna 1891], 773) .

هذا استعارياً: نبعُ الماء الحيّ يرمزُ إلى طقس التّعميد لأنّه "بوساطة الماء الحيّ يأتي الخلاصُ إليه هو الذي كانَ يوشكُ على الهلاك – الماء لم يكن من قبل، لكنّه يُعطى...عن طريق أحد الملائكة". إنَّ الوضعَ المُهدّدَ للحياة الذي وَجدَت هاجرُ وابنُها إسماعيلُ نفسَيهما فيه إنّما يُنظَرُ إليه من قبل غريغوريوس كإشارةٍ رمزيّةٍ إلى ما يراهُ عدمَ كمالٍ في العهد القديم، كما يقولُ مُعلّقاً، "لم يكن مُمكِناً أنَّ الكنيس... كانَ لديه كلُّ ما هو مطلوبٌ لدعم الحياة"[1].

وبالإضافة إلى الثّنائيّة اليهوديّة/المسيحيّة فإنَّ كثيراً من التفسيراتِ الأخرى للتّعارُض بينَ هاجرَ وسارة تبدو مُمكِنةً. أحدُ التفاسير الإبداعيّة نجدُها في عمل أوريجانوس *Homiliae in Genesim 7*. هناكَ يُؤكّدُ أنَّ المعرفة، الإرادةَ الحرَّة، والاختيارَ الواعي للفضيلة- ليس الخوفُ من العقاب الإلهيّ- يجبُ أن تقودَ البشريّةَ إلى الله. ومن ثمَّ يُعارضُ بينَ مجموعتَين: أولئك الذين يُوالون الله بدافعٍ من الحبّ وعلى أساس الاختيار الحرّ وأولئك الذين يفعلون ذلك من مُنطلَق الخوف وبسببِ التّهديدات. المجموعة الأولى هم أولادُ المرأة الحرّة سارة، والمجموعة الثانية هم أولادُ الأَمَة هاجرَ[2].

أوغسطينوسُ هو أيضاً مَصدرٌ مهمٌّ لاستخدام مثل هذه المخطّطات ذات الشّق الثّنائيّ.[3] وعنوانُ عظته " *Quomodo ad Agar et Ismael pertineant haeretici et schismatici* " [كيفَ أنَّ هاجرَ وإسماعيل ينتميان إلى الهراطقة والمنشقّين- مترجم] يقولُ كلَّ شيء: فوفقا لأسقف هيبو يُمثّلُ هاجرُ وإسماعيلُ مجازيّاً الزنادقة والمنشقّين. وفي عمله *Expositio in epistulam ad Galatas* والكتابُ السادسَ عشرَ من عمله *De civitate Dei* ، يَكسِرُ أسقفُ هيبو التّعارضَ فاتحاً إيّاهُ من أجل بناءِ ثالوثٍ مُهمّ: الأولادُ من زوجة إبراهيم الشرعيّة، سارة، هم المسيحيّون الحقيقيّون، الأولادُ من سريّته الأولى، هاجرَ، هم "الشّعبُ بالجسد تحت العهد القديم"، والأولادُ من

---

[1] Gregory of Nyssa ,*In diem luminum* (in the edition of Gregory of Nyssa ,*Sermones, Pars* 1; vol. 9 of *Gregorii Nysseni opera*; ed. E. Gebhardt et al.; Leiden 1967), 221–242, esp. 230.19–231.10.

[2] Origen ,Homiliae *in Genesim* 7 in the edition of Origen ,*Homélies sur la Genèse*(ed. And trans .L .Doutreleau and H. de Lubac ;SC 7 bis;Paris 1976), 194–212.

[3] نقاش كامل لتلقي أوغسطينوس لسارة وهاجر نجدها في E. A. Clark,"Interpretive Fate," 136–143.

سريّته الثانية، قطّورة، هم "الأفرادُ بالجسد الذين يَعتقدون أنّهم يَنتمون إلى العهد الجديد"[1]. وهنا تُمثّل هاجرُ، سارة، وقطّورة المسيحيّين الأرثوذكس، اليهود، والهراطقة أو المنشقّين، على التّوالي. وأوغسطينوس هو الوريثُ لهذه الطريقة التّعارضيّة من التفسير الآبائيّ لهاجرَ، سارة (وفي النهاية قطّورة)، أنموذجٌ استمرَّ حتّى العصور الوسطى. هناك سوف تَستمِرُّ في الازدهار، جنباً إلى جنبٍ مع التفسير السلبيّ لِما تَستجرُّه شخصيّة هاجرَ.

---

[1]Augustine, *Expositio in epistulam ad Galatas* in the edition of E. Plumer, ed., *Augustine's Commentary on Galatians* (Oxford 2003), 192–195; *De civitate Dei* in the edition of Augustine, *Book XVI–XVIII, 35* (vol. 5 of Augustine: *The City of God against the Pagans* ;text and trans. E. Matthews Sanford and W. McAllen Green ;LCL; Cambridge, Mass., 1965),158–161.

منظورات من النقاش المسيحيّ من القرن الخامس

أوغستين كاسيدي

١ - مقدّمة

في خضم الجدل في منطقة الغال Gaul في القرن الخامس المتعلّقة بمسألة المبادرة الإلهيّة والاستجابة البشريّة في مسائل الخلاص، فإنّ الرواية في نصّ التّكوين ١٢ حيث وعود الله بجعل إبراهيم أمّة عظيمة (وتلقّي تلك الرواية في غلاطية ٣ وروما ٨:٩) تلعب دوراً مهمّاً. فبعد أن ترك بيت أبيه بناءً على أمر الله، كان إبراهيم شخصيّة مثاليّة لاثنَين من الكتاب اللاتينيّين اللذين ساهما في تلك النقاشات واللذين سيكونان من ثمّ أيضاً موضوعاتنا الرئيسة: يوحنّا كاسيان (حوالي ٣٦٠ – حوالي ٤٣٥)، المصلح ومؤسّس الرهبانيّة، وتيرو بروسبير الذي من أكيتان (حوالي ٣٩٠ – حوالي ٤٥٥)، وهو مؤرّخ ومنافح عن العقيدة. لم يكن هذان الاثنان بأيّة حال من الأحوال المساهمين الوحيدين في هذه المناقشات، لكن هناك أسباب وجيهة لاختيار هذين المؤلّفين على وجه الخصوص. أولاً، لقد ترك كلٌّ منهما وراءه كمّاً كبيراً من الكتابات. وبهذا الصدد، فهما بعكس العديد من المساهمين من حين لآخر بالنقاشات، فبعض منهم في الواقع مجهول الاسم ونحن من ثمّ لا نهتمّ بهم إلا على نحو ضئيل نسبيّاً. ثانياً، لقد تفاعل بروسبير وكاسيان – أو على الأقلّ تفاعل بروسبير بشكل واضح مع كتابات كاسيان (إنّ مسألة ما إذا كان بروسبير يعرف كاسيان فهي متروكة للتخمين). لقد كرّس بروسبير إحدى أكثر كتاباته حدّةً- *Contra collatorem* ("ضدّ المؤتمراتي")، في إشارة واضحة لأعظم ما أبدع كاسيان، المؤتمرات *Conferences*– لهجوم لا هوادة فيه على تعاليم كاسيان. وفي سياق تلك الكتابة بالتحديد، يوضّح بروسبير للغاية أنّه يعتبر كاسيان نموذجاً للمنظور الذي يجادل ضدّه في الكتابة التي ستكون على رأس اهتماماتنا. وهكذا فسوف نبدأ بتعليقات كاسيان على الوعد لإبراهيم وردّة فعل إبراهيم، ومن ثم ننتقل إلى ما قاله بروسبير.

السبب الثالث لاختيار هذين المؤلّفين على وجه الخصوص هو أنّ كاسيان وبروسبير هما الشّخصان الرئيسان في التاريخ المبكّر لردّات الفعل على لاهوت أغسطينوس الذي من هيبو

(٣٥٤ – ٤٣٠). والدراسات الحديثة للاثنين كانت قد أجريت بنوع من الإشارة الثابتة تقريباً لإرث أغسطينوس. والواقع فإذا كان الجدل الذي غمس فيه بروسبير كاسيان يُعرف عموماً بأي اسم على الإطلاق، فذلك الاسم هو إشادة بمعارك أوغسطينوس الأخيرة مع البيلاجيّين؛ لأنّها تُسمّى "الجدل شبه البيلاجي". أوصاف أخرى اقترحت في السنوات الأخيرة – الأبرز بينها كان "الجدل الأوغسطيني"، "الجدل شبه الأوغسطيني" و(ما أفضّله أنا شخصيّاً) "الجدل القدريّ". ومع أنّ هنالك من الأسباب الوجيهة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنّ واحدة أو غيرها من تلك الصفات هي أكثر دقّة من "الجدل شبه الأوغسطيني"، فإنّه مع ذلك هذه هي الحال مع كلّ التسميات التقليديّة التي ترجع إلى صياغة موضوع في مقالة thematization بمصطلحات مستمدّة بالكامل من معركة أوغسطينوس مع بيلاجيوس، يوليانوس الذي من إكلانوم Eclanum وغيرهما – ومن ثمّ تشير ضمناً إلى أنّ المعارك اللاحقة هي إلى حدّ كبير استمرار للجدل الذي سبقها. بالنسبة لأغراض بحثنا، فإنّ أكثر الجوانب بروزاً لهذه الحجج هي الاصطفاء الإلهيّ، الاستجابة البشريّة، وما يتواصل عالقاً في الخلفيّة، طبيعة السلطة اللاهوتيّة؛ وسوف نأتي إلى هذه المواضيع في أثناء أخذنا بعين الاعتبار لأعمال كاسيان وخصوصاً أعمال بروسبير، لكن قبل أن نقوم بذلك سيكون جيداً توضيح الأرضيّة بملاحظة بعض الطرق التي نأت فيها بنفسها البحوث العلميّة الحديثة في هذا الأدب المثير للجدل عن الاتّجاهات في الدراسات التي سبقتها.

لذا، وبعد مراجعة الأدبيّات البحثيّة والمساهمات الأخيرة (على شكل بحوث متواصلة)، سوف نأتي إلى *مؤتمرات* كاسيان ومن بعدها إلى عمل بروسبير *نداء جميع الأمم* معتنين بالاستخدام الذي يقوم به كلّ منهما لموضوعاتنا الكتابيّة. ثمّ سنحاول القيام بمقارنة بين المؤلّفين، وأخيراً نختم ببعض الملاحظات حول أهمّية هذه النتائج بالنسبة لدراسة تاريخ الأدب المسيحيّ.

كتابة تاريخ معركة مسيحيّة أوليّة

لقد وضعت أسس الدراسة الأخيرة لبروسبير وكاسيان من قبل سلسلة من العديد من المنشورات التي ظهرت من العام ١٩٢٩ إلى العام ١٩٦٢، وبعدها عرفت كلّ النوايا والأغراض توقّفاً لنحوٍ من خمسٍ وثلاثين سنة. وكانت المساهمة الدائمة لهذه المنشورات تتجلّى في أنّها عرّفت بأهمّية كتابات بروسبير للّاهوت الذي جاء بعده. (كما سنرى، فإنّ

الدراسة الحديثة لبروسبير كانت أساسيّة لدراسة كاسيان الحديثة). وسنكتفي بتسجيل عناوين المنشورات الرئيسة كي نشير بوضوح إلى ماهية تأثير بروسبير في فكر مؤلّفيها. وبحسب الترتيب الزمني، فإنّ الأهم هنا دراسة كابوين Cappuyn التي تحمل عنوان "Le premier représentant de l'Augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine"[1]، عمل بيلّاند Pelland المسمّى *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica: De ejus in augustinismum influxu*[2]؛ دراسة بلينفال Plinval "Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin"[3]، ودراسة لورينز Lorenz "Die Augustinismus Prospers von Aquitanie"[4]. وهذه المنشورات توضّح بدقّة توارد عدة موضوعات هي: أهمّية بروسبير كأوّل مفسّر مهمّ للمذهب الأوغسطينيّ augustinianism، منظومة لاهوتيّة معنيّة أساساً بمسائل أقدار البشر وإرادة الله لتخليص البشر.

لا شكّ أنّ بروسبير كان سيشعر بامتنان كبير للتأثير الذي أضحى لكتاباته، لأنّه (كما أوضح في رسالة جريئة بعث بها إلى أوغسطينوس نفسه) اعتبر نفسه مدافعاً عظيماً عن أوغسطينوس ضدّ المغتابين الذين لم يسمّهم والذين كانوا غير راضين عن مذهب أوغسطينوس حول النّعمة. والواقع أنّ بروسبير أبلغ أوغسطينوس أنّه لم يكن فقط يؤكّد على تعاليم أوغسطينوس نفسه أملا في الفوز على المشكّكين، بل إنّه يذهب إلى تقليد تعاليم أوغسطينوس في حين يقوم بجمع حججه الخاصّة[5]. ومن عدد ولهجة كتابات بروسبير

---

[1] M. Cappuyn, "Le premier représentant de l'Augustinisme médiévale, Prosper d'Aquitaine,"*RTAM*1(1929):309–337.

[2] L. Pelland, *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica: De ejus in augustinismumin fluxu*(SCMIC 1;Montreal 1936).(

[3] G. de Plinval ,"*Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin* ,"Rech Aug 1(1958): 339–355.

[4] R. Lorenz ,"*Die Augustinismus Prospers von Aquitanien* ,"ZKG 73(1972): 217–252.

[5] Prosper ,Ad Augustinum 3 (PL 51:70):"*Et cum contra eos scripta beatitudeinis tuae validissimis et innumeris testimoniis divinarum Scriptuarum instructa proferimus, ac, secundum formam disputationum tuarum, aliquid etiam ipsi quo concludantur astriumus*"....

اللاحقة، فإنّه من الواضح أنّ حججه لم تحظَ بقبول شامل بل يبدو في الواقع أنّها صعّدت المزيد من المعارضة الضخمة من بعض الجهات.

ومن الحقائق المثيرة للاهتمام تلك القائلة إنّ تحليل بروسبير لتلك المعارضة أضحى جزءاً لا يتجزّأ من إعادة البناء التاريخيّة الحديثة لبدايات الردود في بلاد الغال على كتابات أوغسطينوس اللاهوتيّة في عمليهِ *في التحذير والنعمة* و*في أقدار القدّيسين وعطيّة المثابرة*. إنّ استخدام شاهد بروسبير يذهب إلى ما هو أبعد من دمج مزاعمه في رواية إلى جانب مزاعم أخرى عديدة. فبدلاً من ذلك، يبدو أنّ العديد من تفسيرات تلك الأحداث يعتمد دون تمحيص على تأكيدات جدليّة سافرة من أعمال بروسبير، والتي تستخدم فيما بعد كأساس لتفسير كتابات معاصرة أخرى[1]. والآثار لدراسة وكاسيان وكتاباته كانت ضارّة على نحو خاص. وليس الآن الوقت المناسب للدّخول في الأسئلة التي يطرحها هذا الاعتماد المفرط على مزاعم بروسبير. وبدلاً من ذلك، يكفي أن نلاحظَ أنّ العديد من الباحثين في منشورات مؤثّرة عرّفوا دفاع بروسبير عن أعمال أوغسطينوس بأنّه ليس غير كلام واضح عن الأرثوذكسيّة الأوغسطينيّة وذلك مقابل من يحطّون من قيمة تلك الأعمال. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الباحثين محطّ التساؤل كانوا سريعين في الإشارة لقرّائهم بالعودة إلى التواريخ الأولى للعقيدة وكتابات آباء الكنيسة الأوائل patrologies، مثل تلك الأبحاث التي كتبها هارناك، برادنهفر Bardenhewer، تكسيرو Tixeront، كايريه Cayré، ألتنر Altaner، ودي لابراوي de Labriolle ، إضافة إلى كثيرين غيرهم[2].

مع الإقرار بالتعهُّدات الدينيّة لأيّ كاتب بعينه، فإنّ ما تُجمع عليه كلّ تلك الأعمال القيّمة هو تأكيد مستديم على العقيدة المسيحيّة (تُفهم بطريقة عرفيّة معتدلة كتعاليم متعلّقة بالمسيح، الثالوث، الكنيسة، وما إلى ذلك). لقد قدّمت كتابات بروسبير – التي تحدّد المشاغل العقيديّة وتلاحق التناقضات بلا هوادة – قراءة سعيدة لأجيال سابقة تدرّبت مواقعها على تطوير النظم اللاهوتيّة. على النقيض من ذلك، فالأدب المسيحيّ المبكّر الآخر

---

(١) انظر مثلاً: A. Casiday, "Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the 'Semipelagians,'" *SJT* 58(2005):270–284.

(٢) مثل Cappuyns, "Premier représentant," 309n1؛ قارن: P. de Letter, trans. and notes, *St. Prosper of Aquitaine: The Call of All Nations* (ACW 14; London 1952), 162n33, 163n45.

الذي شغل نفسه بموضوعات أقلّ سموّاً كانت من ثمّ أقلّ صلة بالموضوع. وبغضّ النظر عن كيف يمكن لروايات كاسيان أن تحسّن أخلاقياً من آباء الصحراء، ما كان مهمّاً هو أن بروسبير في دوره كأوغسطيني بارز كان قد عزل المضامين اللاهوتيّة لكتابات كاسيان ووجد بأنّها معوزة على نحو خطير.

على مدى العقود الثلاثة الماضية أو أكثر، المستوى العالي من الاهتمام باللاّهوت العقائديّ الذي كان مميّزاً للمنشورات القديمة راح يتضاءل بين من جاء بعدهم من باحثين في مسألة المسيحيّة المبكّرة، والذين حولوا اهتماماتهم بدلاً عن ذلك إلى أنواع وطرق جانبية تمّ التغاضي عنها في ما تبقّى من أدب[1]. ونتيجة لهذا المنظور الموسّع، فقد كان من الممكن للدراسات الحديثة بشأن الخلافات المسيحيّة المبكرة أن تصل إلى استنتاجات جديدة حول أسباب ونتائج تلك المعارك الأدبيّة. ويمكن الطعن بالافتراضات القديمة وطرح أسئلة جديدة مع دراسة الأدلّة. فعلى سبيل المثال، في هذه المسألة التي ننظر فيها، تمّ التوصّل إلى نتائج مهمّة من توقيف الافتراض بأنّ بروسبير كان يكرّس نفسه على نحو يشبه العبيد من أجل شرح لاهوت أغسطينوس. وفي دراسته القائمة على بحثه من أجل الحصول على درجة الدكتوراه، أثبت هوانغ بطريقة مقنعة أنّ أوغسطينوس كانَ يُحجب تدريجيّاً في فكر بروسبير لأنّ أفكار بروسبير الخاصة حول موضع السلطة الدينيّة كانت قد تغيّرت، مع نتيجة نهائيّة تقول إنّ كتابات بروسبير المتأخّرة تثبت التزاماً ضئيلاً بصوابيّة لاهوت أغسطينوس لكن اهتمام كبير بمؤسّسات كنيسة روما باعتبارها الحصن الذي يحمي المسيحيّة[2]. (هذا الادّعاء يدعمه سطرٌ موحٍ من عمل بروسبير *دعوةَ جميع الأمم*: "لقد أخضعت النّعمة الآن لصولجان صليب المسيح شعوباً كثيرة لم تستطع روما إخضاعهم بأسلحتها؛ مع أنّ روما بأولويتها في الكهنوت الرسولي صارت أكبر كقلعة للدين ممّا هي كمقرّ للسلطة")[3]. إنّ اكتشافات هوانغ

---

(1) انظر: E.A. Clark, "The State and Future of Historical Theology: Patristic Studies," in Idem, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (SWR 20; Lewiston,N.Y., 1986),3–19.

(2) A .Y .Hwang ,*Intrepid Lover of Perfect Grace :A Study of the Life and Though to fProsper of Aquitaine* (Washington, D.C., 2009),based on his Ph.D. dissertation for Fordham University (2006).

(3) Prosper, *Call of All Nations* 2.16 (de Letter ,ACW 14:120;PL 51:407):"... multosque jam populos sceptre crucis Christi illa [i.e., gratia] subdiderti, quos

الأكثر حذقاً من مزاعم الباحثين السابقين، الذين يفترضون أنّ الولاء لإرث أوغسطينوس كان شغل بروسبير الشاغل، وجدت من الصعب شرح التعديل التدريجي في خطاب بروسبير ونضوج كتاباته اللاهوتيّة في تحوّلها عن الأوغسطينيّة "الصارمة".

أمّا بالنسبة لكاسيان، فإنّ تراخي القبضة القويّة *لتاريخ العقائد* *Dogmengeschichte* على حقول البحث في الحقبة الآبائيّة جعل من الممكن لحكايات كاسيان أن تؤخذ على محمل الجدّ، بدلاً من صرف النظر عنها بشكل قاطع على أساس أنّها إمّا غير موفية بالغرض لاهوتياً أو ساذجة تاريخيّاً (أو ربّما الاثنين على حدّ سواء). إنّ الانتباه إلى قراءة كاسيان عن سابق قصد وتصميم، إلى الأنواع التي كتب فيها، إلى خلفيّته الخاصّة وإلى العوامل الأخرى التي يمكن أن تقارن بغيرها مكّن – بل شجّع – الباحثين على نحو مضطرد على تفسير كاسيان بفوارق أكبر بكثير. وينبغي مقارنة هذا الاتّجاه الناشئ بالممارسة القديمة في عزل عناصر من كتابات كاسيان وتأويلها بحسب فئات اللاهوت النظامي، والتي هي غامضة فيما يتعلّق بأصلها، ومن شبه المؤكّد أنّه عفا عليها الزمن. هنالك مفارقة كبيرة في أنّ أوّل مفسّر لكاسيان يحاول استخراج معنى من كتاباته ويشرحها بشكل منهجي (وإن كانت نتائجه كارثيّة) كان بروسبير نفسه.

على الرغم من الأصل القديم الذي يمتلكه من ثمّ هكذا تفسيرٌ أخرقُ، هنالك أمثلة مشجّعة على المحاولات الأخيرة لفهم كاسيان والتي أسفرت عن نتائج أفضل بكثير. ويمكن الإشارة إلى أبحاث ستيوارت، درايفرز، وغوودريش[1]. وكتبهم تشير إلى أنّ الافتراض المسبق بالأوغسطينيّة المعياريّة يخفّف قبضته عن دراسة كاسيان والباحثون الآن يظهرون رغبة متجدّدة في قراءة كتابات كاسيان دون افتراض أنّ معايير بروسبير في تفسير كاسيان تفرض لفت الانتباه إليها بأي شكل من الأشكال. ما ينجم الآن هو رواية لكاسيان تحدّد في حكاياته وسيلة لتدريب أخلاقيّ، فلسفيّ ولاهوتيّ والذي هو يختلف عن النبرات التعليميّة الحادّة في كتابات بروسبير، لكن لا يقلّ أهمية عنها.

---

armis suis ista non domuit. Quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis".

[1]C. Stewart, *Cassian the Monk* (OSHT; New York 1998); S.D. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture* (SMHC 8; London 2002); R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul* (Oxford 2007).

مع وضعنا نصب أعيننا لهذه الاعتبارات الأوليّة، دعونا ننتقل الآن إلى مؤتمرات كاسيان ومن ثمّ إلى دعوة كلّ الأمم لبروسبير. من خلال التمعّن فيما يصنعه كلٌّ منهما بدعوة الله إبراهيمَ واستجابة إبراهيم لله، سيكون لدينا معنى أكثر دقّة للمناقشات من هذه الحقبة.

مؤتمر ٣ كاسيان ودعوة كل الأمم لبروسبير

على الرغم من التأثير الذي كان لكتابات بروسبير الجدليّة ضدّ كاسيان على مفسّري كاسيان الذين جاؤوا بعد بروسبير (أو بالأحرى، لأنّ دور بروسبير التوسّطي تحديداً كان كبيراً جدّاً)، فسوف نبدأ بعمل كاسيان المؤتمرات. وفي هذا العمل المنشور على ثلاث دفعات من العام ٤٢٦ إلى العام ٤٢٩،[١] يعود كاسيان إلى الوراء أكثر من ثلاثين عاماً تقريباً ليقصّ علينا الحوارات التي كان يجريها هو ورفيقه جرمانوس مع شيوخ الصحراء المصريّة حين كانوا رهباناً شباباً. وربّما أنّهما في الأصل من سكيثيا (رومانيا الحاليّة)، فوقتَ قاما بحجّهما الطويل إلى مصرَ اتّخذا من بيت لحمَ قاعدةً لهما. لقد نال كاسيان قسطاً كبيراً من الانتقادات في السنوات الأخيرة، لأنّ بعض تفاصيل ذكرياته لا تصمد أمام التمحيص[٢]. لكن من الخطأ انتقاده كما لو أنّه كان يقدّم *تاريخاً* لرهبان مصر[٣]. وبالتأكيد فكاسيان يأمر مكرّسيه بتقديم الصلوات حتّى تكتمل مجموعته وتظلّ صفاتها حيّة، لكن في المقطع عينه يشير إلى أنّ السبب في أنّه يريد الوصول إلى هذا المستوى من الصحّة هو على وجه التحديد أنّه يمكنه تحفيز قرّائه على محاكاة الناس ومحادثات الذين يقوم بوصفهم.[٤] لذلك ليس من المستغرب أن يعيد كاسيان رواية قصص تضرب بجذورها في الماضي والتي هي ذات سمة تتعلّق بالمكان وعلى صلة بأساقفة منطقة الغال من ذوي النزعة الرهبانيّة في عشرينات القرن الخامس للميلاد.

---

[١] القسم الأول من *المؤتمرات* يتكوّن من الكتاب ١ حتى الكتاب ١٠ ومقدّمته تذكر وفاة كاستور، الذي نعرف من مراجع أخرى أنّه مات عام ٤٢٦. القسم الثاني (الكتب ١١ – ١٧) مكرّس لهونوراتوس وأيخوريوس اللذين يسميهما كاسيان، وكان وقتها كاهن، *بالأبوين* – لكن هونوراتوس صار مطراناً على أرلس عام ٤٢٦. القسم الثالث (الكتب ١٨ – ٢٤) يذكر أنّ هونوراتوس كان على قيد الحياة، مع أنّه مات في بداية عام ٤٢٩. انظر أيضاً: Jean Cassian, *Les Confèrences ,I- VII* (ed .and trans .E .Pichery ; SC 42;Paris .1955), 28–30

[٢] انظر بشكل خاص: K.S. Frank, "John Cassian on John Cassian," *StPatr* 30 (1996): .418–433

[٣] كما فعل J.-C. Guy, "Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?," *StPatr* 8 .(1966): 366–372

[4]Cassian ,*Conference* 1.praef.(SC 42:74–76.

المؤتمر الذي يهمّنا بشكل خاص هو الثالث، الذي يعزوه كاسيان لراهب شيخ من الجماعة الرهبانيّة في سكيت Scete اسمه بافنوتيوس، والذي بسبب حبّه للعزلة يسمى "الجاموس"[١]. وعندما يأتي اثنان من الرهبان الشباب إلى صومعته ذات ليلة لإجراء حوار معه، وبعد أن يتمّ تبادل المجاملات الأوّلية يستقرّ بافنوتيوس على أن يفصّل لهما في مقالته أنّ هنالك ثلاث نداءات أو دعوات من أجل إعادة توجيه الذات نحو الله، وأيضا ثلاثة نكرانات. النوع الأول من الدعوات يأتي مباشرة من الله، والثاني عبر وساطة من الآخرين، والثالث من الإكراه (الذي يعني به بافنوتيوس الضرورات الظرفيّة التي تجبرُ المعانين أن يدعوا إلى الله، كما فعل بني إسرائيل عندما صرخوا للربّ في المحنة– مز ١١٦[١١٧]: ١٩). بافنوتيوس، الذي كان يحكي كراهب خبير لرهبان صغار، يقدّم أنطونيوس الكبير كأمثولة للذي تأتي دعوته من الله مباشرة. وفي حلقة معروفة للغاية من كتاب *حياة أنطونيوس Vita Antonii* ، الذي كتبه أثناسيوس السكندري، فقد كان ذلك من خلال أخذه إلى القلب رسالة الإنجيل (التي سمعها في الكنيسة) بأن اذهبْ وبعْ كلّ شيء، وأعطِ الفقراء، إنّ أنطونيوس وُضع على المسار الذي من شأنه أن يجعله في نهاية المطاف "أبا الرهبان"[٢]. لكن ربّما لأنّ ذلك النداء كان يمكن أن يبدوَ لبعضهم قد حصل بوساطة من عامل بشريّ بدلَ دعوةٍ مباشرة من الله، يقترح بافنوتيوس أنّ إبراهيم، أيضاً:

دعوة من الله تملّك بعض الإلهام قلوبنا، وحتى حينما نكون نائمين فإنّه تتحرّك فينا الرغبة بحياة أبدية والخلاص، وتدعونا إلى اتباع الله والتمسّك بوصاياه بندم واهب لحياة: فكما نقرأ في الكتاب المقدّس أن إبراهيم كان قد دعاه صوت الربّ لأن يخرج من وطنه، ومن كلّ علاقاته الغالية على قلبه، ومن بيت أبيه؛ عندما قال الربّ " اِنطَلِقْ مِن أَرضِكَ وعَشيرَتكَ وبَيتِ أَبيكَ ".(تك ١٢:١) (Cassian, *Conference* 3.4 [*NPNF2* 11:320; SC 42:141-142])

---

[١] Cassian , *Conference* 3.1..(SC 42:140)

[٢] انظر: Athanasius of Alexandria, *Vit. Ant.*, 2.3; 15.3; 54.6 (G.J.M. Bartelink, ed. and trans.,Athanase d'Alexandrie . *Vie d'Antoine* [SC 400;Paris 2004]), .132,176,280

إنّ التوأمة بين إبراهيم وأنطونيوس هي وسيلة تتيح لبافنوتيوس التحوّل من الأمثلة المستمدّة من حياة رجالات الكنيسة الكاثوليكيّة hagiographical إلى الأمثلة المستمدّة من الكتاب المقدّس، والتي يقدّمها عبر ما تبقى من مؤتمره.

وهكذا يصبح إبراهيم أنموذج بافنوتيوس المختار للإنكارات الثلاثة، وهو ما يفسّر بالشروط التالية:

الأول هو ذلك الذي به بقدر ما يتعلّق الأمر بالجسد فإنّنا نصنع نوراً من كلّ ثروة وبضاعة هذا العالم؛ الثاني، الذي نرفض به أزياء ورذائل والمشاعر السابقة للنفس والجسد؛ الثالث، هو ذلك الذي نفصل به نفسنا عن كلّ الأشياء الموجودة والمرئيّة، ونتأمّل فقط في الأشياء القادمة، ونضع قلبنا على ما هو غير مرئي. ونحن نقرأ أن الرب يطلب من إبراهيم أن يقوم بهذه الأمور الثلاثة في وقت واحد، عندما قال له " اِنطَلِقْ مِن أَرضِكَ وعَشيرَتكَ وبَيتِ أَبيكَ". (تك ١٢:١). قال أولاً "من أرضك"، أي، من بضاعة هذا العالم، والثروات الأرضيّة؛ ثانياً "وعشيرتك"، أي، من هذه الحياة والعادات والخطايا السابقة، التي تعلق بنا من ولادتنا بالذات وترتبط بنا إذا صحّ القول بأواصر الألفة وعلاقة القربى: ثالثاً، "وبيت أبيك"، أي، من كل ما يذكّر بهذا العالم، الذي تستطيع رؤية العينين تحمّله. (Cassian, *Conference* 3.6 [*NPNF2* 11:321; SC 42:141-145])

إنّه بالطبع ليس غير مسبوق أن يُقدَّم إبراهيم كنمط لبطل روحانيّ قام بثلاثة إنكارات: فيلون، أيضاً، ينسب لإبراهيم ثلاثة "مخارج" استجابة لنداء الله. وتقنيات فيلون التفسيريّة كان قد تمّ تقليدها من قبل المسيحيين المصريين (إلى درجة أن ما يقال عنه على نحو ضيّق إلى حدّ ما بأنّه "تأويل أوريجانوس" إنّما يَدين بدَين شكلانيّ كبير لفيلون أكثر ممّا يَدين لأوريجانوس)[1] – وأنه لن نقول شيئاً عن كيفية أنّ عمل فيلون *De vita contemplativa* كان ليس أقلّ من عارضة تحمل الروايات الأدبيّة للرهبنة المسيحيّة في مصر. لكن في هذه الحالة، كان ثمّة تحوّل في النموذج البدئيّ الفيلونيّ: بالنسبة لبافنوتيوس،

---

[1] قارن التعليقات على التفسير السكندري في الأدب الرهباني المصري عند M. Sheridan, "The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism," *Copt* 1 (2002):1-51.

فإنّ إنكارات إبراهيم هي على وجه التحديد التخلّي عن تلك العلاقات التي تربط بين من سيكون راهباً والعالم العلمانيّ.

يقدّم بافنوتيوس المزيد من التوضيح بقوله إنّ هذه الإنكارات الثلاثة ليست اختياريّة بالنسبة لأولئك الذين سيكونون مثاليّين. بدلاً من ذلك، فالثلاثة جميعاً إلزامية. ويبذل بافنوتيوس جهداً كبيراً لتفسير التحوّل في المواقف نحو الممتلكات التي تُمكّن الناس من التخلّي عن "ثروات مرئيّة"، والتي (كونها خارجيّة) تخضع دائما لأن تكون ممتلكة من قبل شخص آخر. ثمّ يمضي إلى القول بأنّ الإنكار الثاني أكثر صعوبة، لأنّه يرقى إلى مستوى التحوّل الأخلاقيّ من قبل من ينتقل من السلوك الخبيث إلى السلوك الفاضل. هذا الإنكار الثاني بدوره يمهّد الطريق للإنكار الثالث، حيثُ يوجّه به المرء تطلعاته نحو المستقبل الموعود به من الله. ومرّة أخرى، يستحضر بافنوتيوس إبراهيم، الذي يتمّ تقليده بحيث أنّه "يمكن أن نجدنا مستحقّين لأن نسمع الكلام الأعلى الذي قيل لإبراهيم: "إلى الأرض التي أريك" (تك١٢:١)[1].

عند هذه النقطة، يقدّم بافنوتيوس تعليقاً مثيراً للاهتمام (والذي، وهو لا بدّ من قوله، إلى حدّ ما غير محتمل تاريخيّاً ومن شبه المؤكّد أنّه دليل على أهليّة كاسيان لل*aggiornamento*[التحديث]). فهو يلاحظ أنّه خلال كلّ دعوة إبراهيم، الله حاضر دائماً. فمن البداية إلى النهاية، الله هو الذي يدعو، الذي يمكّن والذي يكشف عن الهدف،

وهو ما يثبت بوضوح أنّ بداية خلاصنا تنتج عن نداء الربّ، الذي يقول "انطلق من أرضك"، وأنّ اكتمال الكمال والنقاء هو عطيّة منه بالطريقة ذاتها، كما يقول "إلى الأرض التي أريك"، أي ليست الأرض التي يمكنكم أن تعرفوها أو تكتشفوها بجهودكم الخاصّة، لكنّ الأرض التي سأريها لكم ليس فقط لمن يجهل بها، بل حتى لمن لا يبحث عنها. ومن هذا نجمع بجلاء أنّه بقدر ما نسارع إلى طريق الخلاص عبر التحرّك بوحي الربّ، نكون أيضاً رهن هدايته واستنارته بحيث نحصل على كمال أعلى سويّات النعيم. (Cassian, *Conference* 3.10 [SC 45:154-155])

[1] Cassian, *Conference* 3.10 (NPNF2 11:325;SC 45:154.

يأخذ بافنوتيوس أفعال إبراهيم كأنموذج بين النّعمة الإلهيّة وحرّية الإنسان. يقدّم الله العديد من الفرص، التي تُعطى من ثمّ للبشر كدعوة للفعل. وحالة إبراهيم توضّح هذا الأنموذج:

لأنّه تماماً كما العرض الذي قدّمه الله الذي دعاه "انطلق من أرضك"، كذلك كانت الطاعة من جانب إبراهيم الذي خرج؛ وكما أنّ الحقيقة القائلة إنّ مقولة "تعال إلى الأرض"، وضعت ضمن الفعل، كانت عمل الذي أطاع، كذلك فإنّ إضافة عبارة "التي أريك" جاءت من نعمة الله الذي أمرَ أو وعدَ بها. (Cassian, *Conference* 3.12 [*NPNF2* 11:325 - 326; SC 42:155-156])

لقد أدخلت هذه التعليقات بوصفها غير محتملة تاريخيّاً. والسبب هو أقلّ من أن تتعامل مع استبعاد أن يكون قد حدث قطّ أنّ راهباً مصريّاً يصرّ على دخول داعم لله في عمليّة الخلاص؛ لكنّها غير مرجّحة لأنّها على صلة قويّة بالموضوعات التي كانت تجري مناقشتها في بلاد الغال وقت كان كاسيان يكتب. لقد افترض بعضهم أنّ هذه التشاركيّة في الحدث تُبطِل تاريخيّة *المؤتمرات*، لكنّ استنتاجاً كهذا يبدو متسرّعاً. وقبل المصادقة عليه، فما نحتاجه هو بعض الحجج التي من شأنها أن تُظهر على نحو مُقنعٍ أنّ كاسيان كان يصطنع رسالته، بدلا من كونه يموّهها ليس إلّا. تستحقّ هذه السّمة من *المؤتمر ٣ أن تُذكَر* لأنّ الموضوعات التي تمّ ذكرها للتوّ يعبّر عنها من جديد بالفعل في *المؤتمر* ١٣ – الذي كان النصّ الذي حرّض على ردّة فعل ضارية من بروسبير. وفي أعقابه، استدار الباحثون لأجيال بعناية إلى كلّ حجر من هذا المؤتمر، على أمل العثور على أيّ أثر من مذاهب أوغسطينوس، لكنّ نتائج تلك الجهود المضنية (وبكلّ الإنصاف) كانت متواضعة. الموضوعات كانت تبدو أقلّ من مثل هجوم خبيث على أغسطينوس كما زعم بروسبير أنّها كانت، وأكثر من مثل مقالة قديمة من مقالات كاسيان – خاصّة لكونها تتكرّر على فترات منتظمة في *مؤتمراته*.[١]

ومهما كان الأمر، فقد وصلنا إلى نهاية دور إبراهيم في *المؤتمرات*، لذلك فقد حان الوقت لأنتقل إلى بروسبير. إنّ حالة بروسبير ضد كاسيان في كتابه *Contra Collatorem* كانت جهداً مبكراً في حملة بروسبير العدائية من أجل أرثوذكسيّة أوغسطينوس، لكنّها لم تكن

---

[١] حدّد دي فوغيه المواضيع في المؤتمرات ٣، ١٣، ٢٣؛ انظر: A. de Vogüé, "Pour comprendre Cassien: Un survol des *Conférences*," *ColC* 39(1079):250–272 at 268, 270.

الأخيرة. والواقع أن الأسطر الافتتاحيّة من عمله دعوة جميع الأمم تستدعي شبح الجدل: "لقد وقعت مشكلة كبيرة وصعبة بين المدافعين عن الإرادة الحرّة ودعاة نعمة الله"[١]. وبروسبير يضع نفسه بوضوح ضمن المجموعة الأخيرة. ففهمه للنّعمة فيه غلوٌ تامٌّ: فالخلق هو عمل النّعمة؛ وهكذا، أيضاً، خلق المخلوقات الساقطة. النعمة لا تأخذ من المخلوق الساقط شيئاً "غير العيب الذي لم يمتلكه [المخلوق] بالطبيعة."[٢] وبروسبير ملتزم للغاية بهذا المبدأ الراسخ للنعمة بحيث إنّه (وباعترافه هو) في خطر اتّخاذ موقف لا يحسد عليه، موقف يجعله غير قادر على تقديم سبب منطقي للمسؤوليّة الأخلاقيّة ومساءلة الإنسان.

ومحاولاته في التصاريح المنهجيّة ضعيفة إلى حدّ ما:

هذا وضع علينا المحافظة عليه – أي ألّا نسمحَ لما هو غير متاح أمام معرفتنا بأن يجعل غامضاً ما نعرفه بوضوح، وألّا يغيبَ عن بصيرتنا، حين نصرّ باستهتار على معرفة ما لا نستطيع أن نعرف، ما نحن جميعاً قادرون على معرفته؛ لأنّه لا بدّ أن يكفينا أن نعيش مع المعرفة التي اكتسبناها. (Prosper, *Call of All Nations* 1.9 [de Letter, ACW 14.40-41; PL 51:657])[٣]

ومن أجل إعادة صياغة ما ورد سابقاً، فإنّ بروسبير يعتزم اتّخاذ موقف في غاية التطرّف من التأكيد على ما يُعتبر أنّه حقيقة راسخة، حتى ولو على حساب تقديم رؤيا لاهوتيّة متكاملة. من أجل ذلك الهدف، يعيد بروسبير تحصين مواقفه اللاهوتيّة عبر تقديم مسهب لمقتطفات مختارة بحكمة من نصوص الكتاب المقدّس. وسوف يكون من غير الصحيح تماماً أن نصف كتابة بروسبير كسلسلة مقتطفات وإشارات من الكتاب المقدّس، بل يمكن أن يقال بنوع من الإنصاف أنّ ثقلَ حجّته تتحمّله مرجعيّة نصوص الكتاب المقدّس أكثر منها التحليل الواضح.

---

(1) Prosper, *Call of All Nations* 1.1 (de Letter, ACW 14:26; PL 51:648-649).

(2) Prosper, *Call of All Nations* 1.7 (de Letter, ACW 14:34; PL 51:654).

(٣) قارن: Prosper, *Call of All Nations* 2.2 (de Letter, ACW 14:90; PL 51:689): "يجب أن لا ندنس بدياليكتيكاتنا البشريّة النصوص المستشهد بها من الأسفار المقدّسة الإلهيّة من أجل تفسير ماهية النعمة؛ والذي كان سيجرّ كثيراً من العبارات الواضحة والمتناسقة إلى دائرة الشكّ التابعة للتفسير المضلل بالطريقة ذاتها، فالحجج المعاكسة لا بدّ أنها تدنّس ما نجده في الكتلة ذاتها من النصوص المقدّسة المتعلّقة بخلاص كلّ البشر. لكن كلّما ازدادت صعوبة فهم النصّ كلّما استحقّ الإيمان الذي نعتقد به المديح".

وفي هذا السياق يقدّم بروسبير إبراهيم. ظهور إبراهيم للمرّة الأولى مفهوم ومتماثل بتلك الطريقة مع ما يتلو لاحقاً. وبروسبير يكتب،

هم الذين يأتون إلى الله عبر الله ومع الرغبة بالخلاص، يخلصون دون فشل، لأنهم يتصوّرون الرغبة بالخلاص ذاتها من خلال إلهام الله، وبفضل استنارة من الله الذي يدعو، يصلون إلى معرفة الحقيقة. إنّهم في الواقع أبناء الوعد، ثواب الإيمان، ذرّية إبراهيم الروحيّة، "أمّة مختارة، كهنوت ملكيّ"(1 Pet 2:9:)، معروفون مسبقاً ومرسومون مسبقاً (*praesciti et praeordinati*) للحياة الأبدية وفقاً لشهادة الروح القدس. (Prosper, *De vocatione omnium gentium* 1.9 [de Letter, ACW 14.42; PL 51:658])

هناك العديد من النقاط المثيرة للاهتمام في هذا الاقتباس. الأولى، يجب أن نلاحظ أنّ نقطة الانطلاق بالنسبة لبروسبير ليست بعيدة بشكل رهيب عن نقطة انطلاق كاسيان. وكلاهما يقرّ بالمشاركة المتواصلة لله. ميزة ثانية جديرة بالملاحظة هي تداخل إشارات إلى الكتاب المقدّس؛ وهنا نلتقي للمرّة الأولى بإبراهيم، الذي ذرّيته (بمصطلحات بروسبير) هم "أبناء الوعد، وثواب الإيمان"، والذي يمكن أيضاً أن يوصف بمصطلحات مستعارة من العهد الجديد. وأخيراً، فإن "ذرّية إبراهيم الروحيّة" يمكن أيضاً وصفها باستخدام مصطلحات لاهوتيّة دقيقة من الناحية التقنية: إنّهم *praesciti et praeordinati* - "معروفون مسبقاً ومرسومون مسبقاً" في الحياة الأبديّة.

إنّ الإشارات من الكتاب المقدّس تعطي الصدارة لإبراهيم. وإنّه في إشارة لإبراهيم نفهم ما يعنيه أنّ يكونوا أبناء الوعد. فإبراهيم هو نموذج الإيمان الذي يُثاب. بوساطة تسمية محدّدة لذرّية إبراهيم على أنّها روحيّة، يلمح بروسبير إلى غلاطية ٣:٣ – ٩، مع انتقالها السريع من المقابلة بين الروح والشريعة إلى إيمان إبراهيم الذي يجعل أولئك الذين يتشاركون به "أولاد إبراهيم ". وبالمثل، فإنّ الإشارة إلى أمّة الكهنة تأتي بالطبع من الإشارة إلى إبراهيم الذي يضحّي " أبا عدد كبير من الأمم"(تك ١٧ :٥). وحتّى عندما يحوّل بروسبير انتباهه إلى وصف أولئك الذين لا يخلصون، فهو يفعل ذلك بالإشارة إلى إبراهيم مرّة أخرى: " لكن من المؤكّد أنّه في معرفة الله المسبقة أنّهم لم يكونوا *أبناء إبراهيم ولم يُحسبوا* ضمن من يقال فيهم،

"ويتبارك بك وبنسلك جميع عشائر الأرض" (تك ٢٨ :١٤)[1]. لكن تلك الإشارة استثنائيّة. وبشكل عام، يعتبر بروسبر أنّه يشير إلى إبراهيم في سياقات إيجابية.

في الواقع، حين يشرح بروسبير فكرة عمله المركزيّة (أي، أنّ الله *يدعو* البشر للرجوع عن خطاياهم)، فهو يرجع إلى فهرس مماثل للمصطلحات الكتابيّة والتي يبدو فيها إبراهيم (أو ربّما بشكل أكثر دقة، إبراهيم بولس) محوريّاً:

هذه الأسباب فإنّ كلّ أبناء النور، أبناء الوعد، أبناء إبراهيم، أبناء الله، الشعب المختار، الكهنوت الملكي، إسرائيل الحقيقيّة، معروفون مسبقاً ومرسومون مسبقاً لملكوت الله الذي *دعاهم* (*vocavit*) ليس فقط من بين اليهود بل أيضاً من بين الأمميين، لقبول كلمته هو الذي نزل من السماء. (Prosper, *De vocatione omnium gentium* 1.20 [de Letter, ACW 14.67; PL[2] 51:673; emphasis AC])

المحتوى المضاف في هذا التكرار لدعوته الشكلانيّة لإبراهيم هو إشارة بروسبير في التجسّد وتوسيع الدعوة إلى الأمم. في موضع آخر من الكتاب، يجسّد بروسبير هذه العلاقة الواهية عبر تحديد واضح بأنّ المسيح هو ""الذي يُقال عنه"، "ويتبارك بسلك جميع أمم الأرض""[3].

يعزّز موقع إبراهيم في مقالة بروسبير اللاهوتيّة لأنّ الدعوة الإلهيّة التي استجاب لها إبراهيم هي مثال جوهريّ على ما يسمّيه بروسبير "نعمة خاصّة". النعمة الخاصّة تتناقض مع نعمة الله العامّة، وهو ما يتّضح في عمل الخلق اليدويّ بالذات. كما يفسّر بروسبير العلاقة بين هذين الشكلين لفعالية الله،" فوق وعلى كلّ هذه العطايا التي تعلن عن صانعها على مرّ

---

(1) Prosper ,*Call of All Nations* 1.9 (de Letter ,ACW 14:44;PL 51:659 emphasis A.C.).; .

(2) من أجل مؤشّر على اعتماد بروسبير على تقبلات أخرى لإبراهيم في العهد الجديد، انظر: Prosper, *Call of All Nations* 2.9 (de Letter, ACW 14:103; PL 51:694): "لإبراهيم ولدت ذريّة عديدة بين كلّ الأمم تحت السماء. والإرث الموعود لم يعد يخصّ أبناء الجسد، بل أبناء الوعد [قارن روما ٩:٨]". ويقول بروسبير أيضاً، Call of All Nations 2.14 (de Letter, ACW 14:112–113; PL 51:699): "وانتشار النعمة التي كانت ستكشف في تمام زمن بعينه، يظهر بوضوح متزايد في وعد الله لإبراهيم، حين أخبره، أن ذريّته الثنائية، أي أولاد الجسد وأولاد الوعد، ستنمو أعدادهم مثل الرمل والنجوم [قارن: تك ٢٢:١٧؛ روما ٩:٨]".

(3) Prosper ,*Call of All Nations* 2.14(de Letter ,ACW 14:113;PL 51:700؛ الإشارة هي إلى تكوين ٢٢:١٨ أو ٢٦:٤ (قارن ٢٨:١٤)، المستشهد بها أيضاً في سفر الأعمال ٣:٢٥.

العصور، وزّع الله منحة نعمة خاصة (*specialis gratiae largitas*)[1]. وهذه المنحة الخاصّة تُبنى على استعداد إرادة البشر بأنّ نعمة الله قد تحقّقت بالفعل.[2]

وعلى الرغم من أنّ بروسبير يترك إبراهيم في هذه النقطة تقريباً من تحليله، يبدو من الإنصاف أن نكمل هذا الوصف لحجّته. ويؤكّد بروسبير أنّ مساعدة الله لا تعفي القدّيسين من عبء المعاناة من اختبار الصراعات التي تشهد عمليّة الخلاص: يقول بروسبير، "في كلّ جهودهم ومساعيهم، فالصراع بين الرغبة واللارغبة مستمر بلا هوادة"[3]. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من حقيقة أنّهم لم يكونوا قادرين على الوصول إلى نهاية مسارهم إلا عبر قوّة الله الداعمة – أي، رغم أن الله يمنحهم ما يلزم لأن ينتصروا، فالله مع ذلك ينسب النصر للبشر[4]. أو، كما يلخّص بروسبير موقفه، "الله، من ثمّ، يمنح مصطفيه الذي يختاره دون أدنى ميزة من عنديّاته، الوسيلة لأن يحصلوا على ميزة"[5]. هذا الملخّص محكم، لكنّه لا يجيب على الأسئلة التي يقرّ بها بروسبير قرب بداية بحثه: كيف يمكن لنا أن نوّفق بين مبادرة الله وتقييمه الأخلاقيّ لاستجابات الإنسان؟ وهذه ليست مشكلة كان بروسبير يهدف إلى حلّها؛ فكما هو أوضح، فقد كان يعتزم بدلاً عن ذلك إلى تعزيز رسالة الكتاب المقدّس، وفيما يتعلّق بتلك الرسالة، عاد إلى موضوع شهدناه باكراً في *دعوة جميع الأمم*: "كلّ يوم المعروفون مسبقاً والموعودون فإنّ امتلاءً من الأمم يدخل الحظيرة، وفي ذرّيّة إبراهيم فإنّ كل أمّة، كلّ قبيلة، كلّ لغة تتلقّى بركاتها"[6].

---

[1] Prosper ,*Call of All Nations* 2.14(de Letter ,ACW 14:113;PL 51:711 ؛ قارن: Prosper ,*Call of All Nations* 2.4(de Letter ,ACW 14:96 PL 51:690: "الآن، ما الذي ستكونه هذه الشهادة غير ذلك، فدائماً برهن أمر الربّ وغير صامت أبداً بشأن خيره وقوته [الله]، عدا الجمال الذي لا يوصف للكون برمته والتوزع الغني والمنظّم لرحماته التي لا تحصى؟ لقد قدّم هذا، إذا صحّ القول، إلى قلوب الناس جداول شريعة أبديّة حيث يمكنهم أن يقرؤوا في صفحات الأشياء المخلوقة وكتب العصور المطوية المذهب الكونيّ والعامّ الذي علّمهم الله إياه".

[2] Prosper ,*Call of All Nations* 2.26(de Letter ,ACW 14:135;PL 51:711-712.

[3] Prosper ,*Call of All Nations* 2.28(de Letter ,ACW 14:139;PL 51:714.

[4] Prosper ,*Call of All Nations* 2.28(de Letter ,ACW 14:140;PL 51:714: "ومع أنّه هو [الله] الذي يعطيهم النصر، فهو ينسب لهم ميزته. ومع أنّه فقط بعون الله يثبتون أمام الإغواء، فقد كانوا على الرغم من ذلك معرضين بطبيعتهم للسقوط. وقد احتسب لهم أنهم ظلوا ثابتين". .

[5] Prosper ,*Call of All Nations* 2.35(de Letter ,ACW 14:150;PL 51:720.

[6] Prosper ,*Call of All Nations* 2.29(de Letter ,ACW 14:141;PL 51:715.

نتائج

بعد أن وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة، دعونا نغامر ببضع مقارنات بين الطرق التي يحتكم بها كاسيان وبروسبير إلى قصص إبراهيم الكتابيّة:

في نصّ كاسيان، *مؤتمر* ٣، يُتوئِم بافنوتيوس بين إبراهيم (أباً لأمم كثيرة) وأنطونيوس (أبا الرهبان). وكون بدايات أدب الرهبنة المسيحيّة تنتشر في توجّهه الإسكاتولوجيّ، يمكن اعتبار الموازاة على أنّها توحي بأنّ إبراهيم يجب أن يُفهم على أنّه الأب لكثير من الأمم *الروحيّة*. مع ذلك، فإنّ مثل هذا الاقتراح، لا ينبغي أن يُقبل بسرعة كبيرة جداً. لأنّه يعتمد على أن نُدخلَ في كتابات كاسيان نماذج من العهد الجديد ليست موجودة فيها. وفي *المؤتمر* ٣ كلّه، يُعتبر إبراهيم مثالاً لكيفية التصرف بشكل صحيح. وفي حين أن لغة الخروج إلى أرض مجهولة غير مُتجنّبة والمعاني الإسكاتولوجيّة غير مكتومة، فإنّ تعاليم بافنوتيوس مؤسسة على أمور رهبانيّة دنيويّة وماديّة أكثر منها على رؤى المجد السماوي. وتُصوّر استجابة إبراهيم كإنكار جذري لتعلقه بكل شيء خلا الله. وفي حجة كاسيان، توضح القصص المتعلّقة بإبراهيم السلوك الصحيح حيال الأمور الماديّة، العينيّة؛ ولا تلعب الاعتبارات غير الماديّة للذريّة الروحيّة دوراً بارزاً في وصف كاسيان لبافنوتيوس وتعاليمه.

أمّا بالنسبة لبروسبير، فهو يستخدم إبراهيم قبل كلّ شيء كما يفسّر في غلاطية وروما. وهذه سمة بارزة في التجاء بروسبير لإبراهيم، لأنّ دعوة *كلّ الأمم* ممتلئ بالشواهد المكثّفة من العهد القديم. لكنّ حجّة بروسبير تقتضي أنّه على إبراهيم أن يكون شيفرة للكونيّة، وهو أمر أخذه بروسبير عن إعادة قراءة بولس لإبراهيم. علاوة على ذلك، لأنّ طابع أطروحة بروسبير فلسفيّ، فإنّ اهتمامه بإبراهيم مجرّد إلى حدّ ما. إنّ ما فعله إبراهيم يهمّ على نحو أقلّ من واقعة ما فعله إبراهيم بعد أن تمّت دعوته لأن يفعل من قبل الله. والواقع أنّ العبء الذي يحمله بروسبير على عاتقه هو إقناع القارئ بأنّ إبراهيم كان قادراً على الاستمرار لأنّ الله ساعده دائماً. ولأنّ هذا العنصر من حجّة بروسبير لا يدعم بشكل خاص كما ينبغي بمقاطع مختارة من الكتاب المقدّس، فاقتراحه لإبراهيم كمثال له يتضاءل شيئاً فشيئاً. وهذا لا يجعل إبراهيم قابلاً لأن يُستغنى عنه: إنّه مثال كبير على دعوة الله لأحد ما وذلك بغية إقامة علاقة جديدة مع هذا الشخص. وذلك المثال يتجاوز كلّ أطروحة بروسبير، معطياً لإبراهيم دوراً رائداً في كل شيء.

في بداية هذه المداخلة البحثيّة، أشرت إلى أنّ بروسبير شنّ هجوماً حماسيّاً على كاسيان وأنّ الاثنين احتلّا طرفي نقيض في هذه المعركة الثقافيّة، والتي تُفهم على نحو نمطيّ بمعنى معياريّة اللاهوت الأوغسطينيّ. ولا أنوي في هذه السطور الختاميّة تقديم تأكيدات حول تلك المعركة الثقافيّة أو نتائجها. بدلاً عن ذلك، أودّ فقط أن أشير إلى مسألة أثيرت سابقاً. إنّ دراسة تاريخ المسيحيّة القديمة التي جرت في الآونة الأخيرة اهتمّت للغاية بالمذاهب والمؤسّسات المسيحيّة، والتي يمكن أنّها تخنق – في الواقع فإنّها خنقت وما تزال تخنق – إعادة الإعمار التاريخيّة للنظم والفكر للمسيحيّة المبكّرة والدراسة اللغويّة للأدب المسيحيّ المبكّر. وأجندة بروسبير اللاهوتيّة تتوافق مع المقاربة المُقادة- مذهبيّاً للمسيحيّة القديمة. لكن أضحى مقبولاً على نحو متزايد أنّ اللاهوت المسيحيّ القديم ليس بحاجة دائماً لأن تصدُرَ عنه عقائد ومذاهب، ويمكننا أن ننظر الآن إلى المؤلّفين القدماء مثل كاسيان وأن نقيّمهم على نحو مرض. ما يظهر هو وصف للأدب المسيحي المبكر في تنوعيته. إنّ موضوعة دعوة إبراهيم عند مؤلّفينا تقدّم مثالاً محكماً، لأنّه من خلال الانكباب على هذه الموضوعة، نستطيع عزل المشاغل اللاهوتيّة البارزة من كتاباتهما لنكتشف أنّهما كانا يعملان أساساً على مشاريع مستقلّة بالكامل، على الرغم من التداخل التصادُفي في المضمون والموضوعات.

هاجرُ في ما يُدعى روايةُ دانيال وفي كتاباتٍ بيزنطيّةٍ أخرى

ف. ي. إيرتس

روايةُ دانيال هي أبوكاليبس خاصَّة للغاية[١]. وهذه الروايةُ منقولةٌ في مخطوطاتٍ ثلاثٍ: نصّانِ كاملانِ في M (مونبلييه، القرن الخامس عشر.) وفي B (مكتبة بودليان في أكسفورد، القرن الخامسَ عشرَ.) ونوعٌ من الخلاصة V (من البندقيّة، مارتشيانا ٧، ٢٢). لقد تمَّ تحريرُ نصّ مونبلييه والتعليق عليه وترجمته إلى الألمانيّة من قبل بيرغر عام [٢]١٩٧٦. وبطبيعة الحال، استخدمتُ كثيراً هذه الطبعة، حيثُ صادفتُ مع ذلك دونَ توقُّعٍ، برأيي، عدداً من الأخطاء وسوء التفسير. لقد استخدَمَ زرفوس[٣] من أجلّ مُقدّمته وترجمته الإنكليزيّة المخطوطة B، التي حرَّرَها إيزترين ذات مرّة. وفي ملاحظاته يَذكُرُ عدداً كبيراً من التّصحيحات على نصّ إيزترين وأحياناً قراءَاتٍ من المخطوطة M. وفي عددٍ من الحالات لا أتفِقُ مع ترجمةِ زرفوس أيضاً. أمّا المخطوطة V فيُمكِنُ تجاهلَها في هذا السّياق.

قبلَ الخوض في بعض المشاكل النصّيّةِ والتفسيريّة، أودُّ أن أُبديَ بعضَ الملاحظات العامّة. إنَّ طبعةَ بيرغر متميّزةً بتفاسير مُكثّفة جدّاً لكنَّها مرهقةٌ، والتي ضّمَت أبوكاليبتات عديدةً للغاية، سواء تلك التي لها صلةٌ بالموضوع أم لا. نقطةُ الانطلاق بالنسبة لزرفوس هي اعتقادُه أنَّ روايةَ دانيال مبنيّةٌ على نمط رؤيا يوحنَّا. وإذا ما قَيدَّت نفسي بحدود استخدام هاجر في هذه الأطروحة، ليسَ هناك كثيرٌ من الأمور الخاصّة الذي يُمكِنُ قوله عنها. والنقطةُ الأكثرُ إثارةً للاهتمام هي ربّما الصّلة الواضحة بينَ وجودِها في *رواية دانيال* مع ذكرِها في سفر *رؤيا ميثوديوس المنحول*،[٤] وهو ما غابَ عن ذهن زرفوس. ولأنَّ الهدفَ هو الحصولُ على

---

[١] ضمن إطار المؤتمر حول شخصيّة هاجر الكتابيّة الذي عُقِد في غوتنغن (٢٠٠٦) دعيت للحديث حولَ حضور هاجر.

[2] K. Berger ,*Die griechische Daniel-diegese : Eine altkirchliche Apokalypse : Text, Über setzung und Kommentar* (StPB 27;Leiden 1976.

[3] G.T. Zervos, "*Apocalypse of Daniel* (Ninth Century ad): A New Translation and Introduction," in *Apocalyptic Literature and Testaments* (vol. 1 of *The Old Testament Pseudepigrapha* ;ed .J .H .Charlesworth ;Garden City ,N.Y., 1983), 755–770.

[٤] من أجل *رؤيا ميثوديوس المنحول* (*Apoc .Ps. -Meth*.)؛انظر: G .J. Reinink ,ed .and trans., *Die Syrische* Apokalypse des Pseudo-Methodius (2 vols.; CSCO 540–541; CSCO Scriptore ssyri 220–221;Leuven 1993); W. J. Aerts and G. A. A. Kortekaas

مزيدٍ من التبصُّر في شخصِ هاجرَ في السّياق البيزنطيّ، لن أقدّمَ فقط استنتاجاتي المتعلّقة *برواية دانيال*، بل سأقولُ شيئاً عن الكتابات البيزنطيّة الأخرى المتعلّقة بهاجر.

ولكن أولاً *رواية دانيال*. فتماماً كما سفر *رؤيا ميثوديوس المنحول*، الذي يبدو أنّ النسخةَ الأولى والأطولَ منه فقط لها صلةٌ بالمقارنة مع *رواية دانيال*، هناك قسمان مُتمايزان بوضوح في أطروحة دانيال: قسمٌ تاريخيٌّ يضمُّ تسعةَ فصولٍ في طبعة بيرغر، وقسمٌ نبوئيٌّ، يحتلُّ ضمناً الفصول من ١٠ إلى١٤، وهو القسمُ نفسُه الموجودُ في *رؤيا ميثوديوس المنحول*[1]. عند زرفوس نجدُ أنَّ القسمَ التاريخيَّ يَرِدُ في سبعةِ فصول، أمّا القسمُ الأبوكاليبتيّ فيَرِدُ في سبعةٍ أخرى. لكن خلافاً *لرؤيا ميثوديوس المنحول*، الذي يبدو أنَّ مفهومَه، مهما كانَ خاصّاً، يُظهِرُ تناسقاً واضحاً، *فروايةُ دانيال* تُعطي انطباعاً بأنّها توليفةٌ عشوائيّةٌ بجودةٍ مُنخفِضة. وفي حين أنَّ القسمَ التاريخيّ من *رؤيا ميثوديوس المنحول* مُستوحَىً بوضوحٍ من تنبُّؤ دانيال، القائم على سلسلة الإمبراطوريّات العالميّة الأربعة (بابل، فارس، اليونان، وروما)، مع الحُجّة القائلة إنَّ النجاحَ الظاهريّ للإمبراطوريّة العربيّة لا يُمكِنُ أن يكونَ إلاّ مُؤقتاً: سينهضُ الإمبراطورُ الرُّومانيّ (= البيزنطيّ) ويَقضي على العربِ في الزَّمن الذي يَسبقُ ظهورَ المسيح الدّجالِ ونهايةَ العالم، تُشيرُ *رواية دانيال* في قسمِها التاريخيّ فقط إلى الحملات العربيّة على الإمبراطوريّة البيزنطيّة. وتحليلُ بيرغر، الذي يُحاولُ أن يَجِدَ إشارةً خفيّةً إلى إمبراطوريات العالم، التي تُخفَّضُ إلى ثلاثة (بابل، بيزنطة، وروما)، يجبُ أن يُرفَضَ، برأيي. البرنامجُ التاريخيُّ لأطروحة دانيال يُوضَّح في ١:٢: "بعد ذلك، [أي عندَما تَظهَرُ علاماتُ نهايةِ العالم، انظر مرقس ١٣:٧ – ٢٣]، سوفَ تذبلُ شجرةُ العلّيق، التي تُبقي أبناءَ هاجر قيدَ المراقبة". لقد أضحى برغر ضحيّةَ سوءِ فهمٍ غريبٍ: فبدلاً من "شجرة العليق" (باليونانيّة: ἡ βάτος ξηραίνεται...) يُترجِمُها إلى الألمانيّة " Dann wird auch austrocknen die Tiefe . . " ("ثمَّ تجفُّ الأعماق"؛ يُترجِمُ زرفوس "شجيرة" بشكلٍ صحيحٍ؛ ويشيرُ بشكلٍ خاطئٍ إلى جفافِ نهرِ الفراتِ في رؤيا يوحنّا)، حيثُ من الواضح أنّه يَخلطُ بينَ ἡ βάτος و τὸ βάθος . وتصحيحُ القراءة إلى ἡ βάτος أمرٌ لا يُمكِنُ إنكاره. الأمرُ المُثيرُ للاهتمام

,eds ., Die Apokalypse des Pseudo-Methodius : *Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* (2 vols .; CSCO 569–570; CSCO Subsidia 97–98; .(Leuven 1998

[1] لقد اتّبع بيرغر تقسيمات إزترين، الذي قسّم أيضاً *رؤيا ميثوديوس المنحول*.

هو أنَّ المقطعَ يُشيرُ إلى مقطعٍ في النسخة إبسيلون (ε) من *قصّةِ الإسكندر*.[1] في ذلك المقطع يُقالُ إنَّ الإسكندرَ الكبيرَ يُشيدُ بوابتَه في وجهِ يأجوج ومأجوج، وتضيفُ النَّسخة ε (تليها النسخة γ) بشكلٍ خاصّ أنَّ الإسكندرَ زرعَ شُجيراتٍ عوسجٍ على طول مسافة ٣٠٠٠ ميل، وكان يَرويها من الجبال. وقد عملَت هذه الشجيرات كحاجز. وذويها هو علامة على ظهور يأجوج ومأجوج، اللذين هما في هذه الحالة العرب. وتجدرُ الإشارة إلى أنَّ *رؤيا ميثوديوس المنحول* في وصفه للألفيّة الخامسة يخبرُنا أنَّ ملكاً هو سامبسيسانو Sampsisanó يهاجمُ ممالك الهند الثلاث، لِيَعقبَه غزوٌ في παρεμβολή ("معسكر"/"مكان مسيّج") "لأبناء إسماعيل، نجلِ هاجرَ المصريّة، أَمَة سارة، زوجة إبراهيم"، الذين بدورهم يتركونَ الـ παρεμβολή الخاص بهم ويغزونَ مناطق العالم والأرض الموعودة.[2]

الفقرةُ التالية (٣:١) أكثرُ وضوحاً بشأن أبناءِ هاجرَ: "وبعدَ ذلك تسيرُ الشعوبُ (ἔθνη) وثلاثةُ أبناءٍ لهاجرَ من بابلَ العظيمة"[3]. الفقرةُ التالية تذكرُ أيضاً أسماءَهم: Οὐάλης, Ἀξιάφαρ و Μορφόσαρ، أسماء يُمكِنُ ربطها، في الواقع، مع قادةٍ عرب.[4]

---

[1] النسخة إبسيلون ε = *Vita Alexandri regis Macedonum* in the edition of J. Trumpf, ed., *Anonymi byzantini vita Alexandri regis Macedonum* (Teubner ; Stuttgart 1974), 145,15–16 .Versionγ = Υ = U. von Lauenstein ,H. Engelmann ,and V. Parthe ,*Der griechische* Alexanderroman : *Rezension* γ(3 vols .; BKP 4,12,33;Meisenheimam Glan 1962–1969).

[2] *Apoc .Ps.-Meth.* 5:2

[3] يترجم زرفوس على نحو غير صحيح "ستدخل بابل العظيمة"، قارئاً النص) εἰσελεύσονται εἰς τὴν μεγάλην Βαβυλωνίαν. ووفقاً لبيرغر، فذكرُ بابل يشير إلى بناء الإمبراطوريات العالميّة الأربع، على أساس أنّ بابل هي الأولى. وبرايي فإنَّ بابل ليست أكثر من إشارة إلى المدينة الفاسدة (والملعونة)، وبالطريقة نفسها التي تذكر فيها بابل في ١:٩، هذه المرّة بالعلاقة مع بيزنطة. ويمكن للمرء أن يسأل، ما إذا كان أبناء هاجر الثلاثة مستوحين ربما بنَسَب غريب نجده في *رؤيا ميثوديوس المنحول* ٥:٩، حيث يقال إنَّ بيزنطيا، المتزوجة من بيزاس، أنجبت ثلاثة أولاد، والذين كانوا سيصبحون ملوك روما، بيزنطة، والإسكندرية في المستقبل.

[4] بدلاً من Οὐάλης على المرء تفضيل Οὐαλήθ،Οὐαλήδ ، أو Οὐαλίδ إلخ. قارن: .Theoph 376.10; 382.3; 383.23. ربّما أنَّ المعني هنا هو الوليد الأول، ولأجله انظر: A. Palmer, S.P .Brock ,and R. G .Hoyland ,introd .,trans .,and annot., *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles* (TTH 15;Liverpool 1993), 208–211. أكسيفار يجب مماثلته مع أبو الأعور (انظر: Palmer, Brock, and Hoyland, *West-Syrian Chronicles*, 176, 179, 180, 186)، ومورفوزار هو عمر بن عبد العزيز، خليفة سليمان (Theoph. 396.24). من أجل إجبار المسيحيين كي

يبدأُ الفصلُ الثاني من روايةِ دانيال بذكرِ إسماعيل، الذي سوف يأخذُ أقصرَ الطّرق ليَصنعَ هذا(؟) الجزءَ من العالم (κατέλθη τὸ μέρος τῆς γῆς leg. (ἐπὶ τοῦτο) τὸ μέρος τῆς γῆς)[١]. وسيحتلُّ خلقيدونيّة (ينبغي أن نلاحظَ أنَّ احتلالَ خلقيدونيّة يلعبُ دوراً أكثرَ بروزاً في الحرب التي كانَ على الإمبراطور هرقل أن يَشنَّها على الفرس، وذلك قبلَ جيلٍ واحدٍ في التاريخ البيزنطيّ). لكنَّ للمقطعِ موازياً آخر في *رؤيا ميثوديوس المنحول*. ففي ٩:١٣ نقرأُ: "الويلُ لكم، أيّها البيزنطيّون، فإسماعيلُ سيهاجمُكم. كلُّ (قوّة) خيول إسماعيلَ سوف تعبرُ والأوّل بينهم سيُقيمُ خيمتَه أمامَكم، أيُّها البيزنطيّونَ". النقطةُ البارزة هي أنّ ٩:١٣ جزءٌ من إقحامٍ، يَرِدُ فقط في المخطوطات D، B، و G من النّسخةِ الأولى *رؤيا ميثوديوس المنحول*. فالمقطعُ غيرُ موجودٍ في الترجمة اللاتينيّة. وهذا يُعطي مُؤشّرا على الأقلّ على الحدّ [الزّمن] الذي تأتي بعدَه *رواية دانيال*. فالترجمةُ للنّسخة الأولى من *رؤيا ميثوديوس المنحول* يجبُ أن تُؤرّخَ بينَ ٧١٠ و ٧٣٠. وإذا أَخذْنا بعينِ الاعتبارِ أيضاً أنَّ النَّسخة ε من *قصّة الإسكندر* لا يُمكِنُ أن تكونَ قبلَ القرن التاسع، علينا الافتراضُ أنَّ أطروحةَ دانيال كُتِبَت بأبكرَ ما يُمكِنُ في (وقتٍ لاحقٍ) من القرن التّاسع. ويُقدّمُ زفيروس تاريخاً دقيقاً للغاية هو بينَ العامين ٨٠١ و ٨٠٢، أي بينَ تتويج شارل الكبير إمبراطوراً رومانيّاً ووفاة الإمبراطورة البيزنطيّة ايرين. سأعود لهذا التاريخ (المُحتمَل) في وقتٍ لاحق.

في التَّتمة يَرِدُ ذكرُ غزواتِ أبناءِ هاجرَ الثلاثة ، ممَّا يشيرُ إلى غزواتٍ على طولِ المَداخل الجنوبيّة والشماليّة لآسيا الصُّغرى. غزوة ثالثة تضمُّ طرابزونَ وجزيرةُ كوس (إذا كانَ اقتراحُ برغر صحيحاً) بعيدةٌ كلَّ البعدِ عن المنطق. ووفقاً لبرغر يُشارُ إلى كوس بالاسم الأسطوريّ "ميروبيس Meropes"، وهو اسمٌ مُرتبِطٌ أيضاً بشعبٍ أسطوريّ. أمَّا زيرفوس فيُقدّمُ لنا ترجمةً تَقولُ "أرض ميروبيس"، دون أيّ تعليق.[٢] يجدُ هذا النوع من الغزوات مُشابِهةً له من جديد في *رؤيا ميثوديوس المنحول*(٦:١٣ قبل الإقحام[٣])، وعندَ ثيوفانيس في مواضعَ

يصبحوا مسلمين (μαγαρίζειν). انظر: Theoph.299.21 and Palmer, Brock, and Hoyland, *West-Syrian Chronicles*, 50,64,80.

(١) يترجم بيرغر على نحو غير صحيح " Und Ismael wird schnellen Laufes aus (sic!) dem Land herauskommen" (سيخرج إسماعيل بسرعة من البلد).

(٢) ربّما علينا فهم "ميروبيس" على أنَّه "ميروبس" وأولاده عند هوميروس، Homer ,Il. 2.831; 11.329 من بيركوته Perkote، مكان عند هيلوزبونت Hellespont في ميزيا Mysia.

(٣) انظر أيضاً: *Syrian Apoc. Ps.-Meth.* 13:6 (German translation: Reinink, *Syrische Apokalypse*, 60). من أجل البعثات العسكريّة الثلاث، انظر أيضاً: Apoc. Ps.-Meth. 13:7، المقطع

عديدة، الخ. وأعتقدُ أنّه على المرء ألاّ يُعلّق قيمةً كبيرة على هذا النوع من التصنيفات، فذلك مَردُّه إلى أنّ عدداً من الأسماء لا يُمكِنُ تمييزه[1].

في ١٣:٧ يقالُ إنَّ الأولاد الأكبرَ سناً من سنتَين أو ثلاثِ سنواتٍ يجبُ قتلَهم. وهو ما يبدو أنَّ علينا التّعامُلَ مع النظير من قتل الأبرياء[2]. (يُقدّمُ كلٌّ من برغر وزرفوس الترجمةَ التي تَقولُ" أصغرُ من سنتين أو ثلاث سنوات"، وذلك بإعطاء تفسيرٍ غيرِ صحيح للظَّرف ἄνωθεν. تماماً كما ἔξωθεν في اليونانيّة البيزنطيّة تعني "خارج"، فإنّ ἄνωθεν تعني "فوق").

في *رواية دانيال* ٣:٣ نلتقي بنماذجَ cliché لأعداء لا حصرَ لهم، وفي ٤:٣ يطالعُنا السُّؤال الاستكباريّ لإسماعيلَ المتفاخر: "أينَ هو إلهُ الرومان"؟ قارن مع *رؤيا ميثوديوس المنحول* ٦:١٣[3].

يَذكرُ الفصل الرابع مرّةً أخرى أبناءَ هاجر الثلاثة، الذين، بعد محاولةٍ أولى مُحبطة للعبور إلى بيزنطة، قرروا بناءَ جسرٍ عائم (γέφυραν διὰ καράβων)، والذي يَخلُقُ كثيراً من الخوف بينَ الرُّومان (=البيزنطيّين). ما يلفتُ النّظر هو استخدام كلمة Ἑπτάλοφος("سفنهلّي Sevenhilly") في إشارةٍ إلى القسطنطينيّة. لا يستخدمُ هذا المُصطلَح في *رؤيا ميثوديوس المنحول*، لكنَّه موجودٌ في سياقاتٍ لاحقةٍ من رؤيويّةٍ وغيرِ رؤيويّة، ومن ذلك على سبيل المثال، *حياة أندريا سالي Vita Andreae Sali*، عند تزيتزيس Tzetzes، وعدَّة مرّات في ما يُسمى *نبوءات ليو (السادس) الحكيم Oracles of Leo (VI) the Wise*. في عمل تزيتزيس المُسمّى *سفرُ التواريخ Chiliades* ٩, ٦٥٧، نقرأ: Περὶ χρησμῶν: Βοῦς τε καὶ ταῦρος δὲ θρηνήσει: καὶ

الأول من الإقحام μερσθήσοντια δὲ εἴς ἀρχὰς τρείς καὶτὸ μὲν εν μερος χειμάσει εἰς ... τὸ τρίτον εἰς τὰ Μαλγινα.Εφεσον,τὸ δὲ ατερον εἰς Πέργαμον,καὶ. لاحظ أيضاً التناسق في استخدام الأرقام: πρῶτος,ατερος,τρίτος.

[1] في المخطوطة B تُذكر مدينة ميزياسبوليس (ببناء غير متناسق) في حين ترد في المخطوطة M Αμασίας πόλεως.

[2] Καί κατακόψει ἄρρενες παῖδας καί τριέτους ἄνωθεν. بيرغر يترجمها، برأيي، على نحو غير صحيح، الأولاد أصغر بسنتين أو ثلاث سنوات ("von zwei und drei Jahrenanabwaerts ..."). الخطأ نفسُه نجده في ترجمة زرفوس.

[3] القول نفسُه نجده في *رؤيا ميثوديوس المنحول* ٦:١٣، حيث يقولُ الإسماعيليون ἐκ τῶν χέιῶν ήμῶν οὐκ νσιουχέ ἀνάρρυοιν οἱ χρτιανοί

("في النبوءات: سوف تصرخُ البقرةْ Οὐαί σοι, ὦ ἑπτάλοφε, ὅτι οὐ χιλιάσεις ويُبدي الثورُ العويلَ: تبّاً لك، سفنهلي Sevenhilly، فلن تُبقي ألفَ سنة")[1]. في هذه النبوءة ثمّةَ إيحاءٌ بأنَّ البقرةَ (تُمثّلُ القسطنطينية) ستردعُ الإيطاليّين ("الثور" الذي هو "ἰταλός = vitulus" باللاتينيّة!)، قريبةٌ جدّاً من *رواية دانيال* (انظر الفقرة التالية) و*رؤيا ميثوديوس المنحول* (مرة أخرى!) هي النبوءةُ الثالثةَ عشرةَ، حيثُ نجدُ ملكاً ميتاً ظاهريّاً والذي يصحو من سُكرِه فيأخذَ الصولجانَ بيده. سيستدعي رسولٌ غيرُ مَرئيّ الجماهير كي يذهبوا غربَ سفنهلي ويرحّبوا بالرَّجل الودود، الحكيم، الذي بعدَ مَقدَمه ستحصلُ سفنهلي على قوَّتها من جديد.

الفصلُ الخامس من *رواية دانيال* يأخذُنا إلى مُنعطفٍ على شكل حرفِ U. وفي الفقرتَين الأُوليَين من المخطوطة M نَقرأُ الآتي:

١ – لكن مع ذلك، يا أحبَّتي، أصغوا إلى الإحسان الرَّؤوف للغاية للإله الرحيم.

٢ – لكن بمُجرَّد أن يسمعَ زئيرَ ابن [كذا] هاجرَ وإسماعيلَ الملحدَ، كما لو أنّهم كانوا أسوداً غاضبة، ضدَّ الرومان، فالربُّ سيَميلُ برحمته للرُّومان ولأخذهِم بالثأر (ἐκδίκησιν) ويُحضِر أعداءَهم إلى العدالة.

(في المخطوطة B هنالك نصّ بديلٌ، يقولُ إنَّ الله تسامَحَ مع هجماتِ الأعداء بسبب آثام الرُّومان، لكن ما إن يَسمعَ شكوى الرُّومان بأنَّه لا يوجدُ ملك، لا في السّماء ولا على الأرض، يَميلُ برحمتِه إلى الرُّومان، إلخ).

سيبدأُ الرعدُ والزلازلُ "ويُفجّرُ الرَّبُّ غضبَه على أبناءِ هاجرَ وعلى جنس إسماعيلَ الحقودِ"، وينقلُ تفاهةَ الرُّومانِ إلى قلوبِ الإسماعيليّين. سيُوقِظُ الإمبراطورَ الرُّوماني، الذي كانَ يَعتقدُ أنَّه ميتٌ ولا يصلُحُ لشيء، بل كانَ محفوظاً بأمانٍ في المناطق الداخليّة من بلاد فارسَ وسورية. اسمُه يبدأ بحرفِ ك K (أو ي Y). يدخلُ هذا الإمبراطورُ المدينةَ مساءَ الجمعةِ ويبدأُ (جنباً إلى جنبٍ مع أبنائه الشباب [μειάειρκια]) الحربَ صباحَ السّبت ضدَّ

[1] هذا المقطع يذكّرنا بنصٍّ من *رؤيا ميثودويوس المنحول* ٩:١٣ συντρίψει τὴν πύλην Ξυλοέρκου καί εἰσελεύσεται αως τοῦ Βοός: τότε Βοῦς βοήοει σφόδρα καί Ξηρόλαφος (v.l.: :Ξηρόλοφος) κραυγάσει, συγκοπτόμενοι ὑπὸ τῶν 'Ισμαηλιτῶν.

إسماعيلَ وأبناءِ هاجر. وحتى رؤساء الدّير والكهنة يحملونَ السلاح، وتُشنّ حربٌ عنيفةٌ ضدَّ أبناء هاجر، ممّا أدى إلى قضاءٍ مُبرَمٍ على إسماعيلَ وأبناءِ هاجر.

يتضمّنُ هذا الفصلُ مشاكلَ عديدةً. ففي الفقرة ٢ يقولُ النصُّ اليونانيُّ: ὡς γὰρ βρυχόμενον[١] τὸν υἱὸν τῆς Ἄγαρ καὶ τοῦ ἀθέου Ἰσμαὴλ ὥσπερ ἄγριοι λέοντες[٢] κατὰ τῶν Ῥωμαίων κλινεῖ κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ κτλ. من غير المُحتمَل أبداً أنَّ هذا هو النصّ الأصليّ. في المَقامِ الأوَّلِ الفعلُ غيرُ موجود في الجملة التابعة، على سبيل المثال، ἀκούει ("عندما [أي الله] يسمعُ ..."). صيغةُ المُفرد "ابن (هاجر)" غريبة في تركيبة "الأسودُ تَزأرُ". بل ثمّةَ ما هو أكثرُ غرابةً ألا وهي حقيقةُ أنّه مكتوبٌ هناك "ابن هاجر وإسماعيل الملحد". يُمكِنُ للمرء أن يَفترِضَ أنّه بدلاً من βρυχμενον τὸν υἱὸν على المرء أن يقرأ βρυχόμενων τῶν υἱῶν (صيغة المضاف إليه تَعتمِدُ على ἀκούει): "عندَما يَسمَعُ أبناءَ هاجرَ وأيضاً إسماعيلَ الملحد يَزأرون مثلَ أسودٍ تزأرُ". ومن ناحيةٍ أخرى على المرء أن يقولَ إنّ الجمعَ بينَ "ابن "أو "أبناء" هاجر وإسماعيل موجودٌ أيضاً في المخطوطة ر R من *رؤيا ميثوديوس المنحول* (٦:١٠)[٣]. لكنَّ المخطوطةَ ر R هي المخطوطةُ الوحيدةُ التي لا يَرِدُ فيها إقحامٌ للإصحاح ٦:١٣! ونظراً لغموض هذا النصّ، يبدو من المعقول أن نَفترِضَ أنَّ النصَّ البديلَ لُفّقَ للتّخلُّص من صعوبة القراءة الفاسدة.

أمّا المقطعُ الذي يَتضمّنُ المعلومةَ التي تَقولُ إنَّ تفاهةَ الرُّومان ستنتقلُ إلى الإسماعيليّين فهو اقتباسٌ حرفيٌّ تقريباً من *رؤيا ميثوديوس المنحول* ١٠:١٣[٤]. الشيءُ نفسه ينطبقُ على

---

[١] βρυχώμενον (βρυχάμεαι) سوف تكون أصحّ، مع أنَّ βρυχάμεαι موجودة أيضاً.

[٢] في النصّ اليونانيّ الكلمة هيλέωντες دون مسوّغ؛ وربّما من الواجب إصلاحه إلى ὁ τόν Ισμαὴλ καί ἄθεον

[٣] *رؤيا ميثوديوس المنحول* ٦:١٠: ΕΚτα ἀναλωθείσης τὴς βασιλείας τῶν Περσῶν υ. ἐπαναστὴσονται ἀντὴς κατα τῶν Ρωμαὴλ ωνῦ. Ισμαὴλ υἱοῦ τῆς Αγαρ .... هذا النصّ هو إعادة بناء من قبلي، وذلك بالاعتماد على نصوص موازية بالسريانيّة واللاتينيّة وعلى المخطوطتين ج و ب. في المخطوطة ر يردُ النصّ بالفعل كما يلي: υἱοι Ισμαὴλ ἐκ τῆς Αγαρ.

[٤] *رؤيا ميثوديوس المنحول* 10:13: Τότε φωνὴ ἐλθν ἐκ τοῦ οὖρανοῦ λέγουσα: "ἀρκεῖ μοι ἡ ἐκδίκησις αὗτη , καί ἀρεῖ κύριος δ θεὸς τότε τὴν δειλίαν τῶν Ρωμαίων καί ἀβλη εἰς τὰς καρδίας τῶν Ισμαηλιτῶν...

قصّة استيقاظ الإمبراطور البيزنطيّ، الذي كانَ قد بدا أنّه ميتٌ ولا يصلحُ لشيء، انظرْ *رؤيا ميثوديوس المنحول* (١١:١٣) (ما بعد الإقحام)[١].

أمّا بالنسبةِ لأصلِ هذا الإمبراطور القادم من الأراضي الداخليّة في فارسَ وسوريّة [كذا!]، فيُمكِنُ تفسيرَ الأمر على أنّه إشارةٌ إلى ليون الثالث، الذي ألحَقَ هزيمةً ساحقةً بالعرب مقابلَ القسطنطينيّة. لقد جاء، وفقا لثيوفانيس، من إساوريا Isauria[٢]، لكنه في الواقع جاء من جرمانيشيا Germaniceia في شمال سورية. غريبةٌ هي الملاحظة حولَ ما إذا يُمكِنُ فهم الحرف الأول من اسمه، أي ك K، أو κ إذا ما أخذْنا النصَّ بلغته اليونانيّة (كتابة مُختزَلة تعني "عشرين") على أنّه يعني الحرف العشرين، وهو ي Y. يُمكِنُ للحرف ك K، في الواقع، أن يكونَ إشارةً لليون، الذي كانَ يُسمّى أيضاً كونون Konon[٣]. وفي حالة الحرف ي Y يُمكِنُ للمرء أن يفكّرَ بلقبٍ مثل ὓπατος (وزير) أو ὑποστράτηγος (قائد تابع). ووفقاً لزيرفوس، فالمقطعُ يشيرُ إلى خليفة ليون، قسطنطين الخامس.

بالمناسبة يبدو أنَّ حرفَ ك κ يَرِدُ عادةً في صيغ التنبؤ، انظر ليون، النبوءة ٣:٨ – ٤: Ἦμος κρατήσει πρὸς μακρὸν κάππα χρονόν, / Σφαγαὶ ἐν σοὶ καὶ προχύσεις αἱμάτων (حينَ سيحكمُ *كابّا* زمناً طويلاً، فسوفَ يكونَ هناك، في الواقع، ذبح وسفك للدماء فيكم"). في *النبوءة* العاشرة ذات الصلة، يفسّر *كابا* كرقم: Οὐαί σοι, πόλις ἑπτάλοφε, ὅταν τὸ εἰκοστὸν / στοιχεῖον εὐφημίζεται εἰς τὰ τείχη σου, / Τότε ἤγγικεν ἡ πτῶσις καὶ ἡ ἀπώλεια / Τῶν δυναστῶν σου καὶ τῶν ἀδικα κρινό ν των ("الويلُ لك، يا مدينةَ التلال السّبعة، حينَ يُحيا الحرفُ العشرون على أسوارك، ثمَّ يَحُلُّ قريباً سقوطُ وخرابُ رجالك الأقوياء وقضاتك الظالمين").

---

(١) *رؤيا ميثوديوس المنحول* ١١:١٣: καί ἐξελεύσεται ἐπ αὐτοὺς βασιλεὺς Ελλήνων,ἤjοι ... Ρωμαίων μετὰ πνου πιὼν οἴνον, πολὺν, δν ἐγολΐζοντο οἱ ἀνθρωποι ὡσεἰ νεκρὸν μεγλάου θυμοῦ καί ξευπγσθήσεται ῦ ὄντα καὶ εἴς οὐδέν Χρησιμεὐοντα. καθπερ ἅνθρωπος ἀπὸ

(٢) منطقة في جبال طوروس. انظر: Theoph. 391.4–5.

(3) Theoph. 407.21.

أمّا الملاحظةُ التي تَقولُ إنّه حتّى الكهنة ورؤساء الأديرة يحملونَ الأسلحة فيبدو أنّها مأخوذةٌ عن حالة كانَت قبلَ جيلٍ، حينَ لم يَضَعِ البطريرك سرجيوس فقط كنوزَ الكنيسة تحت تصرُّفِ الإمبراطور هرقل، بل نظَّمَ أيضاً، بجانبِ رجالِ الدّين، الدّفاعَ عن القسطنطينيّة. أمّا الفقرةُ ١٦، التي تذكرُ مطاردةَ الإمبراطور لألوفٍ ومطاردةَ أولادِه لعشرةِ آلاف، فذلك ما هو إلاّ اقتباسٌ شبهُ حرفيّ عن النصّ في سفر التثنية ٣٠:٣٢[1].

في الفصلِ السادسِ من *رواية دانيال* يتمُّ الحديثُ عن الهزيمةِ النهائيّةِ للعرب ومذبحتهم، يعقبُ ذلك وصفٌ لحكم الإمبراطور المثاليّ وحقبة اليوتوبيا المُدركَة. ثمَّ يتوقَّفُ الحديثُ بعدها عن أبناءِ هاجر، ويقالُ فقط إنَّه لم يُترَك أكثرُ من ثلاثِ خيامٍ لشعب إسماعيل، وإنَّ السجناءَ سيكونون عبيداً لسائقي الحمير خلال ثلاثينَ عاماً، وإنّ البيزنطيّين لن يجدوا أيّ أثرٍ للإسماعيليّين، في أيّ مكانٍ. ونجدُ موازياً لإبادة الإسماعيليّين وعبوديّتهم في *رؤيا ميثوديوس المنحول* ١١:١٣ – ١٣.

وهكذا كانَ دورُ هاجر في *رواية دانيال* . استنتاجيّ أنَّ دورَها ليسَ أكثر بكثير من الإشارة الاعتياديّة في بيزنطة للعرب و/أو المسلمين بالمُصطلَح هاجريّون Agarenes[2].

هناك أحدُ التفاصيل الذي يَنبغي ذكره. ففي الفصل الثامن هناك نصّان متوازيان. في الأوّل (المخطوطة M)، سيكونُ غريباً طويلَ القامة جدّاً (ἀνὴρ ἀλλόφυλος καὶ μακρογενὴς) من "جهات الجنوب" (ἐκ τῶν πλευρῶν νότου) حاكماً في بيزنطة؛ وفي الثاني (المخطوطة B) هذا الحاكمُ سيكونُ امرأةً بغيضةً من الخارج (γυνὴ ... μιαρὰ καὶ ἀλλόφλος) التي ستستَقرُّ على "جوانب خلفيّة" مدينة سفنهيل (καὶ συγκαθήσεται ἐπὶ τῶν πλευρῶν νώτου [ω !!] τῆς Ἑπταλόφου). يَعتقدُ برغر وزرفوس أنَّ المرأةَ لابدَّ أنّها كانَت الإمبراطورةَ إيرين (٧٩٧ – ٨٠٢)، التي كانَت سِمعتُها، في الواقع، سيئةً لأنّها أعمَت ابنَها، لكنّها من ناحية أخرى كانَت تمتدِحُ

---

[1] انظر: .Berger, *Die griechische Daniel-diegese*, 66,67. اعيد تقديم الشاهد على نحو أكثر كمالاً في ٦:٩.

[2] هكذا يقول أيضاً *Vita Andreae Sali* 210 : (فاعل. الملك، مدعوٌّ من الله ٩٠ *Vita Andreae Sali* .(2

أرثوذكسيتها في إعادة التبجيل للأيقونات[1]. وشعوري أنَّ هذا الافتراض غيرُ ضروريّ: فوجودُ نساءٍ على سُدّةِ الحكم كعلامةٍ على سقوطٍ وشيكٍ لنظام ما عشيةَ أحداثٍ مُروِّعةٍ هو أنموذجٌ شائع، بدءاً بوصف المرأة في رؤيا يوحنّا (رؤيا ١٧:٣ – ٦)، والتي تُمثّل بابل الملعونة (انظر أيضاً، على سبيل المثال، *حياة أندريا سالي* ٢١٩، ٢٢٠)[2]. من المحتمَل أن يكونَ هذا النصُّ الموازي تلفيقاً لاحقاً، بل يُمكِنُ أنَّه لُفّقَ بعدَ حقبةِ حُكم باسيليوس الثاني (٩٧٦ – ١٠٢٥) وقسطنطين الثامن عندَما ارتقَت العرشَ نساءٌ، وازدادَ تأثيرُ البندقيّة (روما !!).

وقبلَ أن أنهيَ مداخلتي البحثيّة هذه، أودُّ تقديمَ ملاحظةٍ واحدة حولَ المصطلح "هاجريّون" Agarenes. فهذا المُصطلَحُ يُستخدَمُ في الإشارة إلى العرب في الترجمة السبعينيّة، أخبار الأيّام الأوّل ٥:١٩ حيثُ يَشنُّ بنو رأوبين وجاد حرباً على العرب (الذين يُسمَّون Ἀγαρηνοί’ أو Ἀγαραῖοι’). أيضاً في المزمور ٨٢:٧؛ نقرأ: τὰ σκηνώματα τῶν Ἰδουμαίων καὶ οἱ Ἰσμαηλῖται, Μωὰβ καὶ οἱ Ἀγαρηνοί’ ...؛ [في النصّ العربيّ المُترجَم عن الأصل العبراني، ٨٣:٧: خِيامُ أدومَ والإسماعيليُّون وموآبُ والهاجَرِيّون]؛ويَستخدمُ نيكيتاس البيزنطيّ Nicetas Byzantinus B 728 الفعل ἀγαρίζω ("يُصبحُ مسلماً"). في موضعٍ آخرَ يستخدمُ الفعل μαγαρίζω؛ من ذلك على سبيل المثال، ثيوفانيس ٣٩٩, ٢١، ٢٢، ٢٩؛ ٤٥٢, ٢٦. بالمناسبة، نيكيتاس البيزنطي Nicetas Byzantinus غالباً هو أولُ كاتبٍ بيزنطيّ يشيرُ مباشرةً إلى سورٍ من القرآن. لكنّ فقط في الفصل ٢٥ (٧٨٨ ب وما بعد) من *دحوضاته* *Refutationes* تُذكر هاجر بالذّات، وذلك باعتبارها زوجةَ إبراهيم وأمَّ ابنه (إسماعيل)، ابنه، مع ذلك، بالجسد، لكنّها لا تعودُ زوجتَه بعد ولادة ابن سارة إسحَق، ابن الوعد.

في أوقاتٍ لاحقةٍ تستخدمُ Ἀγαρηνοί’ في الإشارة عادةً إلى الأتراك، انظر غيولا مورافسيك، *Byzantinoturcica* ٢:٥٥،[3] الذي يَذكرُ عدداً من التنويعاتِ: Ἀγαραῖοι, οἱ τῆς Ἄγαρ, οἱ ἐξ Ἄγαρ, τῆς Ἄγαρ οἱ ἀπόγονοι’ وحتى τῆς

---

[1] أكثر من ذلك، الإمبراطورة إيرين جاءت من أثينا. وربّما يكون ثمّة خلط مع إيرين الخزرية، زوجة قسطنطين الخامس، المشهور بسياسته حيال الأيقونات.

[2] *Vita Andreae Sali* 219-220

[3] G. Moravcsik, *Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen* (vol. 2 of *Byzantinoturcica* by G. Moravcsik ;BBA 11;3 rd ed.;East-Berlin 1983).

οἱ Ἄγαρ κύνες ("كلاب هاجر"). وفي المناقشة الأكثر شمولاً للإمبراطور المتأخر إيمانويل الثاني بالولوغ Paleologue مع عالمٍ مسلمٍ (*Dialoge mit einem "Perser"*)[١] لا يَذكرُ حتى هاجرَ. تشويشٌ غريبٌ آخر يُمكِنُ العثور عليه في العمل المسمّى *Historia Syntomos* (٧٠، ٦٧)[٢]، الذي يُنسَبُ لميخائيل بسلّوس Psellus، لكنّه بالتأكيد ليسَ من نتاجِ يده، الذي يَذكرُ أنَّ يوستنيانوس الثاني الذي يَخرقُ معاهدةَ السّلام معَ οἱ Σαρακηνός، حيثُ ῆς Σάρας ἀπόγονοι، وهذا نوعٌ من الإطناب لـ Σαρακηνός هو مُصطلَحٌ شائعٌ جدّاً τῆς Ἄγαρ ἀπόγονοι كانَت ستبدو صحيحةً. للإشارة إلى العرب، من الجذر ش-ر-ك SH-R-Q ("رجل شرقي").

وختاماً: ليس هناك ما يدلُّ على الإطلاق على أنَّ البيزنطيّين كانوا مُهتَمين بشخصيّة هاجرَ بالذّات. ورواية *دانيال* تُقدّم، في الواقع، اقتراحاً مفادُه أنَّ دورَها هناك يختلفُ بعضَ الشيء عمّا هو موجودٌ في الأدب البيزنطيّ عموماً، لكن على ما يبدو فإنّ ذكرَ ثلاثةِ أبناءٍ لهاجرَ في هذه الحالة على أنّه ليس أكثر من فكرة "ثلاث مرّات أبناء هاجر"، أي ثلاثة جيوش هاجريّة Agarenes.

أمّا بالنسبة *لرواية دانيال* نفسِها، وأعتقدُ أنّه ينبغي أن يُنظرَ إليها باعتبارها تجميع لأبوكاليبتات مختلفة يضمّ بينَ طيّاته *رؤيا ميثوديوس المنحول* و عمل ليون المعروف باسم *Vaticinium Severi Leonis Imperatorum*، الذي نجدُ فيه أيضاً من عمل *نبوءات سيبيل Sibylline Oracles* وهلمّ جرا. أمّا الجزءُ التاريخيّ فيركّز، في الواقع، على الصّراع مع العرب، لكنّه مُفعمٌ بالإيحاءَات حولَ التّهديد المُتزايد المُتوقّعِ من الغرب، مُؤشّرات غامضة للغاية حتى نُعطيَها تواريخَ مُحدَّدة.

---

[١] في نسخة (E. Trapp, ed. and introd., *Dialoge mit einem "Perser"* (WBS 2; Vienna 1966

[2] W .J .Aerts ,ed .,trans .,and comm. ,*Michaelis Pselli Historia syntomos :Editio princeps* (CFHB SB 30;Berlin 1990)

ملحق أوّل:

إبراهيم بين القرآن والنصوص التي سبقته – دراسة مقارنة

لا مجالَ للنقاش في أنّ علم الدين المقارن، الذي ترسّخت دعائمه في الغرب ودخلَ منذُ زمن لا بأسَ به في مجالات- فرعيّة مُختلفة، لا يزالُ شبهَ غائبٍ في عالم البحث الناطق بالعربيّة؛ دينياً كانَ أم علمانياً. ورغم أنّ بعضهم حاول بتردّد الدخول في عالم المقارنة بين نصوص الميثولوجيّات السوريّة القديمة – كما فعل فراس سوّاح، الكاتب السوري، مع أنّ الحكم الموضوعي على نتاج فراس اليوم لا يمكنُ أن يعزوا له "تهمة" الأصالة، فكتبه ليسَت أكثر من إعادة إنتاج بارعة لنصوص إنكليزيّة باللغة العربيّة – وبعض نصوص الكتاب المُقدّس بعهديه، فإنّ تلك المحاولات تميّزت بالصفات التالية:

١ – لم تدخل هذه البحوث عموماً في التفاصيل التي وردت بشكل خاص خارج دفتي الكتاب المُقدّس؛ بمعنى أننا نفتقد بالمُطلق مثلاً دراسة مقارنة قاربت المدراش أو التلمود اليهوديين؛ أو الأدب المنحول المسيحي.

٢ – قيدت تلك الدراسات نفسها بمواضيع محدّدة مثل أسطورة الخليقة أو أسطورة الطوفان؛ أو ما صادفناه في كتاب فراس السواح، *لغز عشتار*؛ وهي مواضيع استهلكت ذواتها في عالم البحث الغربي، وصار الاهتمام ينصّب بنوع من التواتر المتزايد على مواضيع جانبيّة غير تلك التي شكّلت العمود الفقري لسفري التكوين *والتكوين راباه*.

٣ – باستثناءات نادرة، فإنَّ العاملين في هذا المجال هم إمّا من العلمانيين "الهواة" الذين لا يجيدون اللّغات القديمة ويعتمدون من ثمَّ في بحوثهم على ما قدّمه عالم البحث الغربي، الذي يتناقض بعضه جذريّاً في الترجمة والتفسير.

٤ – بالمقابل، فما كتبه الباحثون الإسلاميّون في هذا الشأن لا يخرج عن إطار البروباغندا العقائدية، دون اهتمام على الإطلاق للأدلّة القويّة الأخرى التي تناقض دعاويهم – بغضّ النظر عن خلطهم المقصود بين ما هو لاهوتي- ديني ذاتي، وما هو بحثي موضوعي.

قصّة إبراهيم واحدة من أهم القصص الدينيّة عند ما يصطلح على تسميته "بالأديان الإبراهيميّة". ورغم محورية إبراهيم في التاريخ الديني اليهودي-المسيحي-الإسلامي-المورموني، فإن أحداً لم يقارب هذه الشخصية بشكل حيادي، ضمن هذا الكم الهائل من المعلومات المتوافرة اليوم، قديمها وحديثها. ورغم أنّ المؤتمر الذي قمنا بترجمة نتائجه إلى اللغة العربيّة يركّز أساساً على الإصحاح ١٢ من سفر التكوين، خاصّة آياته الأولى، ورغم أنّ هذه الآيات لا تجد لها صدىً أصيلاً في التراث الإسلامي الديني بعكس ما نراه في رسالة غلاطية في العهد الجديد، فنحن نرى أنّ إضافة ملحق قمنا بإعداده عن العلاقة بين نصوص شخص إبراهيم القرآني والنصوص السابقة عليه الأخرى، وذلك بغية فتح باب بحثي جديد يتكئ على مؤتمر التكوين ومن ثم حثّ بعض الخطى على عقد مؤتمرات مماثلة في المنطقة حيثُ يفترض أنّ إبراهيم ولد، وتنقّل، ومات – ليسَت هولندا طبعاً.

المقال التالي مُعَدّ عن غير دراسة حول العلاقة بين قصّة إبراهيم في القرآن والنصوص التي تناولت هذه الشخصية البارزة في التاريخ الديني من العراق إلى سوريا فجزيرة العرب.

إبراهيم يتعرّف إلى الله:

السورة (6 : 76 –79 ؛ 3 مك): " فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربي؛ فلمّا أفل، قال لا أحبّ الآفلين! فلما رأى القمر بازغاً، قالَ: هذا ربّي؛ فلمّا أفل، قالَ: لئن لم يهدني ربي لأكوننَّ من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قالَ هذا ربي! هذا أكبر! فلما أفلت، قالَ يا قوم إنّي بريء مما تشركون[1] إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السّموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين" . قارن: (37 :83 – 91 ؛ 2 مك)، حيثُ يروى؛ كيف أنّ إبراهيم، يصل إلى معرفة الله، من خلال تعرُّفه أنّ الأصنام لا تستطيع أن تأكل أو تنطق. وبحسب 41: 37 (3 مك)، يُطلب من المؤمنين ألّا يسجدوا للشمس ولا للقمر، بل لله، الذي خلق الاثنين.

يخبرنا يوسيفوس في عادياته I، V، 1 ، أنّ إبراهيم توصّل إلى معرفة الله، عبر التأمُّل في الأرض، البحر، الشمس، والقمر: " كانَ [إبراهيم] رجلاً عميق البصيرة وله موهبة الإقناع

---

[1] إني بريء مما تشركون. على نحو شبه دائم تتردد كلمة " بريء " في القرآن الكريم بمعنى: " خال من عبادة الشيطان ". هذا ما نجده عند هود (11:54)، في وصف الشيطان، الذي يطلب من الإنسان أن يكفر (16:59)، وعند محمد، الذي يتبرّأ من شرك قومه (9:3؛ 42:10؛ 37:11؛ 216:26).

القوي والمحاكمة الصحيحة فعبر فضيلته ورؤيا تراءت له أيضاً، آمن أنه في زمن ما، سوف تتغيّر التصوُّرات الخاطئة المُتعارف عليها عن الله وسوف تصحّح. في البداية تجرّأ على الاعتراف، أنّ إلهاً فقط، والذي خلق كلّ شيء، كلّ شيء البتة، يجب أن يعيّن الإنسان في الوصول إلى النعيم، أوجدنا عبر عطية خيره ولم نخلق عبر قوّة ما. وقد رأى هذا عبر التأمّل في الأرض والبحر، الشمس والقمر، وكذلك في تبدّلات السماء. وفكّر [إبراهيم] قائلاً، لو أنّ وجود هذه الأشياء المستمرّ كانَ عبر وجودها نفسه، فسوف يكون باستطاعتها إذن أن تعتني بالمحافظة على نظامها أيضاً. لكن هذه الأشياء لا تفعل ذلك كما يتّضح لنا، ولا تستطيع بالتالي أن تكون مفيدة عبر قواها الخاصة وحدها، وهي تعتمد حتماً إذن على قوّة الربّ الذي يتحكم في كل شيء، والذي يستأهل أيضاً الشرف والحمد ".

يقصّ علينا فيلون (*De Abrahamo*, Cohn, 6 .) أيضاً أنّ إبراهيم تعلّم من نظام الطبيعة معرفة الله:" بعد أن أضحى هذا (إبراهيم) نصيراً غيوراً للصلاح، وهو الفضيلة الأعلى والأهم، حاول أن يتبع الله وأن يطيع أوامره، هذه الأوامر التي ليسَت فقط تلك التي رآها معلنة عبر الكلمة والكتابة، بل أيضاً التي تكشف في آيات الطبيعة والتي تتبينها أصدق الحواس (العين) قبل الأذن غير الواثقة والتي لا يعتمد عليها. والذي يرى في الطبيعة النظام الحاكم للعالم والعرف العالي الفائق الوصف، يتعلم، دون أن يقول له أحد كلمة، أن يعيش حياة يقينية ملتزمة بالشريعة "؛ انظر أيضاً: سفر *اليوبيل* (Kautzsch , II, S62): "وفي هذا الأسبوع السادس من السنة، في عامه الخامس، جلس إبراهيم في القمر الجديد من القمر [الشهر] السابع، وراح يراقب النجوم من المساء إلى الصباح، كي يرى، كيف تكون في السنة الممطرة. وكانَ وحيداً عندما كانَ يجلس ويراقب. وجاءت إلى قلبه كلمة، وقالَت: كل آيات النجوم وآيات الشمس والقمر، كلها آيات في يد الله ....لأي شيء يكشفها...؟". قارن أيضاً: *أبوكاليبس أبراهام* (تحرير Bonwetsch، Leipzig 1897، ص 10.): " ما إن جلس إبراهيم ذات يوم في الحقل ورأى نجوم السماء وكله من الله، أخذ ذلك في قلبه؛ وقالَ: هذه الآلهة، لم تخلق ذلك، فالله خلق السماء والأرض وكل شيء؛ لكننا بشر لا عقول لنا، فنحن لا نؤمن بخالق السماء والأرض، بل نعتقد بالأحجار والخشب والأوهام؛ لكنني أرى وأفهم أن الله كبير، وهو الذي خلق السماء والأرض والكون كله ". تقول *براخوت* 32 ب، إنّ إبراهيم كانَ أول من أسمى الله " ربّ "، حيثُ تسلم الهاغاداه جدلاً على ما يبدو بأسطورة تأمل الطبيعة، لكنها بالمقابل لا توردها. تظهر هذه القصة بالتفصيل للمرة الأولى في

التراث اليهودي ، في *معاسه أبراهام* (Jellink, B- HI,S. 25ff) : " וילך על שפת הנהר וכשבא השמש ויצאו הכוכבים אמר: אלו הם האלהים • א הר כך כשעלה עמוד השחר לא ראה הכוכבים אמר: לו אעבוד את אלו כי אינם אלהים • אהר כך ראה השמים אמר: זה אלי ואניוהו • וכשבא השמש אממר: אין זה אלו והראה הירח אמר: זה איו ואעבודאותו • כשהח שיך אמר:אין זה אלוה • • ישל הסמניע : وجاء إلى حافة النهر. وما إن غابت الشمس وظهرت النجوم، حتى قالَ : هذه إلهي ! ثم ما إن ظهر الغسق، ولم يعد يرى النجوم، حتى قالَ: سوف لن أعبد هذه، فهذه ليسَت إلهاً. ثم رأى الشمس، وقالَ: هذا إلهي، وسوف أسبح بحمده (خر 3:15) [النص في سفر الخروج : " هذا إلهي ، فبه أعجب "]؛ وعندما غابت الشمس، قالَ هذا أيضاً ليسَ إلهاً! ثم رأى القمر، وقالَ: هذا إلهي، سوف أعبده. وما إن حل الظلام، حتى قالَ: هذا أيضاً ليسَ إلهاً! لابد أن هنالك أحداً ما، والذي يسير كل شيء ". ثم التقى الملك جبريل ، الذي أشار إليه بأنّه رسول الله وعلى نحو متزايد تتطابق القصة القرآنية مع ما تقدمه إلينا *معاسه ابراهام*: ((B H ll,S11 Jellink, " כשהיה בן שלש שנים יצא מן המערה הרהר בלבו:מי ברא שמים וארץ ואותי?התפלל כל היום כולו לשמש,ולערב שקע השמש במערב וזרחה הלבנה במזרח • כשראה הירח והכוכבים סביב חירח אמר זהו שברא השמים והארץ ואותי, והכוכבים הללו שריו עבדיו • עמד כל הלילה בתפלה לירח • לבקר שקע הירח במערב וזרח השמש במזרח • אמר: אין ביד אלו כח • • אדון יש עליהם ، אליו אתפלל, ואלין אשתחוהה: عندما كانَ إبراهيم في الثالثة من العمر، خرج من المغارة وجلس متأملاً بعمق : من الذي خلق السماء والأرض ومن الذي خلقني؟ وأمضى اليوم بطوله يصلي للشمس، وفي المساء، غابت الشمس في جهة الغرب، ومن الشرق، بزغ القمر. وحين رأى القمر والنجوم تحيط بالقمر، قالَ : هذا الذي خلق السماء والأرض وكذلك أنا، وهذه النجوم هم حاشيته وخدمه. وأمضى اليوم بطوله يصلي للقمر. وفي الصباح غاب القمر في جهة الغرب، وبزغت الشمس من الشرق. عندئذ، قالَ : كل هذه لا تمتلك قوة. أن رباً فوقها، له سأصلي وأمامه سأسجد".

وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة *Midraschim Sammlung Kleiner* (تحرير Horovitz، برلين 1881، الفقرة 1 ص 43 وما بعد)، يراقب إبراهيم في البداية غياب الشمس لكنه لا يراقب النجوم[1]. ويُشيرُ غرينباوم[1] إلى فابريشيوس Fabricius (

---

[1] بحسب *زوهار*، فصل بيراشيت، يصل إبراهيم إلى معرفة الله عبر الشمس الآفلة. وهذا مأخوذ عن سفر إشعياء، 2:41، حيث ينطبق الوصف في هذا الموضع على إبراهيم.

I:336)، حيثُ يُروى بالاسم عن Suidas فقرة Αβρααμ [أبراهام]، أن إبراهيم، عندما رأى السماء وهي شبه صافية، قد أضحت مظلمة، قالَ لنفسه: " ليسَ هذا بإله ". ومثل ذلك، أنه حين لاحظ أن الشمس غالباً ما تكون غير مرئية ومظلمة، وأن ضوء القمر ينقص ويزداد، قالَ: " لا يمكن أن يكون هذان إلهين ".

أن المقارنة بين الإطار القرآني للحكاية من ناحية والمواضع المستمدة من الأدبين اليهودي والمسيحي، تظهر أن القرآن الكريم وسفر *اليوبيل* و*أبوكاليس أبراهام* كلها تجعل تأمل النجوم يأتي باديء ذي بدء. لكن النص من التقليد اليهودي المسمى *معاسه أبراهام*، الذي ينتمي إلى مرحلة أكثر حداثة، يظهر نوعاً من التأثر بالتقاليد الإسلامية، كما يظهر تعبير אין זה אלה، والذي هو بالفعل مأخوذ عن العربية. لكن سفر اليوبيل ، الذي هو موجود لدينا بالكامل فقط عبر ترجمة أثيوبية، التي هي بدورها مأخوذة عن نسخة يونانية للنص العبراني الأصيل (انظرKautzsch، 31: ll)، والذي نادراً ما كانَ يلعب دوراً بين اليهود زمن محمد، كانَ بالمقابل يقرأ من قبل المسيحيين[٢]، لذلك فمن المحتمل جداً بالتالي، رغم شيوع الحكاية في وقت أكثر حداثة بين اليهود، أن المسيحيين هم الذين رووا على مسامع المسلمين تلك الحكاية.

إنَّ تأمل تعاقب الليل والنهار، الذي يقوم به إبراهيم، يقوده إلى إنكار الآلهة، وإلى أن يدعو نفسه " بالحنيف". ومحمد لم يكن أول من استخدم هذه الكلمة. فكما يظهر فلهاوزن) (*Reste altar*. Heidentums, S. 239، نولدكه (*Neue Beiträge*, S. 239)، بول (*Christiansme*,S 119)، هوروفيتس (*K.U.* S 56 ff)[٣] ، فإنّ كلمة حنيف كانَت تستخدم بمعنى " تقي ". وكما يبدو فإن محمداً تعلق بهذا المعنى للكلمة حيثُ كانَ يُشيرُ بحنيف إلى الأتقياء الذين لم يسمع بهم اليهود ولا المسيحيون. وبحسب تور أندرا، *Kyrohist*. Arsskrift, 188، تظهر حنيفية الأنبياء كحقيقة، ليسَ كطائفة حتماً، بل كتيار توحيدي داخل الديانة العربية. ويقول هوروفيتس (K.U., S 56 f) ما معناه، أن هذه التسمية كانَت تطلق على شخص بعينه انشقَّ هرطوقيّاً عن أخوته في الدين من أتباع العقيدة الأرثوذكسية وكانَ المعنيّ بذلك وثنيّاً، وظل يحمل هذا الاسم لاحقاً، لكن بعد أن فهم

---

[1] *Neue Beiträge*, S131

[٢] انظر: Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litertur*, 1893,I,S 858

[٣] انظر: Schulteß , *Orient. Studien*, S 86; Horovitz, *K. U.*, S 50

بمعنى " تقي ". على أية حال، لابد من الإشارة إلى أنَّ محمداً فهم من كلمة حنيف إنساناً، يفترض حصول تبدل فيه، بحيثُ يحتقر عبادة الأصنام ويعترف بالله على أنّه الإله الأوحد. ليسَ إبراهيم وحده، بحسب 79:6 وما بعد، 122:16 وما بعد (3مك)، الذي يجتاز هذا التحول، بل أن محمداً نفسه يتسمّى بهذا المعنى حنيفاً؛ انظر : 161:6 وما بعد (3مك)؛ 105:10 وما بعد (3مك)؛ وهنا نتذكر بالتالي حانيف العبرانية التي تعني " منافق " ، حنابا السريانية وحنيفايا المندائية اللتين تعنيان " عابد الوثن " وربما حنيف العربية التي تعني "المنشق عن ملته ". قد يكون محمد بالتالي قد سمع عن أولئك المنشقين عن مللهم، الذين في زمن ما قبل الإسلام أنكروا ديانتهم الأصلية وسمّوا أنفسهم حنفاء؛ وفي الوقت نفسه راح يفكر بحنيف العربية بمعنى منشق عن ملته الأصلية . إن تأمل تعاقب الليل والنهار، الذي يقوم به إبراهيم، يقوده إلى إنكار الآلهة، وإلى أن يدعو ذاته " بالحنيف ". ومحمد لم يكن أول من استخدم هذه الكلمة. فكما يظهر فلهاوزن (*Reste altar*. Heidentums, S. 239)، نولدكه (*Neue Beiträge*, S. 239)، بول (*Christiansme*,S 119)، هوروفيتس (*K.U.* S 56 ff)[1] ، فإن كلمة حنيف كانت تستخدم بمعنى " تقي ". وكما يبدو فإن محمداُ تعلق بهذا المعنى للكلمة حيث كان يشير بحنيف إلى الأتقياء الذين لم يسمع بهم اليهود ولا المسيحيون. وبحسب تور أندرا، *Kyrohist.* Arsskrift, 188، تظهر حنيفية الأنبياء كحقيقة، ليس كطائفة حتماً، بل كتيار توحيدي داخل الديانة العربية. ويقول هوروفيتس (K.U., S 56 f) ما معناه، إن هذه التسمية كانت تطلق على شخص بعينه انشق هرطوقياً عن أخوته في الدين من أتباع العقيدة الأرثوذكسية وكان المعنيّ بذلك وثنياً، وظل يحمل هذا الاسم لاحقاً، لكن بعد أن فهم بمعنى " تقي ". على أية حال، لابد من الإشارة إلى أن محمداً فهم من كلمة حنيف إنساناً، يفترض حصول تبدل فيه، بحيث يحتقر عبادة الأصنام ويعترف بالله على انه الإله الأوحد. ليس إبراهيم وحده، بحسب 79:6 وما بعد، 122:16 وما بعد (3مك)، الذي يجتاز هذا التحول، بل إن محمداُ ذاته يتسمى بهذا المعنى حنيفاً؛ انظر : 161:6 وما بعد (3مك)؛ 105:10 وما بعد (3مك)؛ وهنا نتذكر بالتالي حانيف العبرانية التي تعني " منافق " ، حنابا السريانية وحنيفايا المندائية اللتين تعنيان " عابد الوثن " وربما حنيف العربية التي تعني "المنشق عن ملته ". قد يكون محمد بالتالي قد سمع عن أولئك المنشقين عن مللهم، الذين في زمن ما قبل الإسلام أنكروا ديانتهم الأصلية

[1] أنظر: Schulteß , *Orient. Studien,* S 86; Horovitz, *K.U.*, S 50

وسموا أنفسهم حنفاء؛ وفي الوقت ذاته راح يفكر بحنيف العربية بمعنى منشق عن ملته الأصلية .

اختبار إبراهيم

السورة (124:2 ؛ مد): " وإذا ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ، قالَ: إنّي جاعلك للناس إماماً، قالَ: ومن ذريّتي؟ قالَ: لا ينال عهدي الظالمين ". قارن: 7:33 ؛ 26:57 (مد).

إغواءات إبراهيم العشر تلعب دوراً كبيراً في الحكاية. وهذا الرقم يعرفه *سفر اليوبيل* (8:19؛ Kautzsch ll:72) والمنشاه (*Abot* V:3)؛ لكنّ الإغواءات تقدّم في الهاغاداه (*Abot d. R. N.* I, 33. Versio II, 96; *Perqe d. R. E.* 26)[1]، *سفر اليوبيل* وافرام السرياني بطريقة مختلفة . أمّا اللفظة القاسية في القرآن الكريم، بأنّ ذرية إبراهيم ظالمين لاينالون" عهد الله "، فسوف يجري تحديد أولئك في موضع آخر (57: 26) [فمنهم مهتد]، حيثُ يُسمَّى بعض ذرية نوح وإبراهيم " بالمهتدي "، لكن الغالبية فاسقة. إذاً ففي زمن المدينة الذي تأتي منه الآية أنفة الذكر، كانَ لمحمد رأي لا لبس فيه في اليهود والمسيحيين .

لم يكن إبراهيم يهودياً ولا مسيحياً (140:2؛ 67:3) [لمَ تقولون إنَّ إبراهيم ...كانوا هوداً أو نصارى] ؛[وما كانَ إبراهيم روع ابرهام بالإشارة إلى الأضحية ، التي كانَ اليهود سيشغلون أنفسهم بها أيضاً حتى بعد خسارة مزارهم " وبحسب عدد راباه (11:2) ، يؤكد الله لإبراهام :"كل أبناءهم الذين سينحدرون منك يوماً ، سوف يكونون مثلك " . وهكذا فإنَّ محمداً حين سمع بالأسطورة اليهودية ، غير معناها وفق الموقف الذي أخذه من اليهود والمسيحين في الزمن المديني ؛ والذي لأم يسلم فيه بهم على أنهم ذرية لإبراهيم بحقوق متساوية .أما اعتبار إبراهيم إماماً للبشرية فهو ما ظهر في سفر التكوين 3:12[ويتبارك بك جميع عشائر الأرض].

---

[1] انظر: Ginzberg, Haggada, *MGWJ*, S 534.

إبراهيم يتشاجر مع أبيه :

السورة (19:42-48 ؛ 2 مك) " إذ قالَ لأبيه: يا أبت، لمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً. يا أبت إنّي قد جاءني من العلم[١] ما لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطاً سويّاً، يا أبت لا تعبد الشيطان، إنَّ الشيطان كانَ للرحمن عصيّاً. يا أبت إنّي أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليّاً. قالَ: أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم! لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليّاً. قالَ: سلام عليك، سأستغفر لك ربي، إنَّه كانَ بي حفيّاً. وأعتزلكم وما تدعون من دون الله، وأدعوا ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقيّاً".

قارن: (6:74 ؛ 3مك) [وإذ قالَ إبراهيم لأبيه آزر[٢] أتتخذ أصناماً آلهة؛ إنّي أراك وقومك في ضلال مبين]؛ وبحسب 21:51-56 (2مك)، يهزأ إبراهيم من أبيه وقومه الذين يعبدون الأصنام في زمنه ويوضح، أنّه حتى أسلافه أيضاً، فإنّهم يسمّون ضالين. أما (26:43-27 ؛ 2 مك)، فتجعل إبراهيم يقول إنَّه بريء من أصنام قومه .

كثير مما ورد في القرآن الكريم يتطابق مع المعركة الكلامية التي، كما يقول *سفر اليوبيل* (Kautzsch II,S.61 f)، دارت بين إبراهيم ووالده :" وحدث في الأسبوع السادس من السنة السابعة، أن قالَ ابراهام لتراح Terah والده، الذي كانَ يتحدث معه: والدي! قالَ: ها أنا هنا يا ولدي! فقالَ: ما المعونة والفائدة اللتان تأتيان لنا من هذه الأصنام، التي أنت تقدسها وتنحني أمامها؟ إنّها لا روح فيها، بل على الأرجح أنها عجماء، بلا قلب، فلا تقدسها! قدس إله السماوات، الذي ينزل المطر والذي يصنع كل ما على الأرض وكل شيء عبر كلمته ومن وجهه كل الحياة تخرج. لماذا تقدسها، وهي التي لا روح فيها؟ إنّها بالتالي من صنع أيدينا، وعلى أكتافهم يحملونها، ومنها لا تستحصل على أيّة مساعدة، فعيب على الذين يصنعونها، وضائعة ألباب الذين يقدسونها! فقالَ له أبوه: أعرف، يا ولدي، أيضاً ...إلخ " .
وأوضح والد إبراهيم أنه لا يستطيع قول الحقيقة لقومه، لأنه كانَ سيموت بشكل أو بآخر .

---

[١] علم تشير هنا إلى الدين القويم باعتباره ثمرة المعرفة. العلم بحسب لقرآن الكريم ممتلك فقط تقريباً من قبل الشخوص الكتابيّة. مثلاً: لوط (21:74)؛ يوسف (12:22)؛ موسى (28:13)؛ داوود وسليمان (21:79؛ 27:15).

[٢] في هذا الموضع يسمى والد إبراهيم " آزر ". وكان فرينكل أول من لاحظ أن هذا الاسم مشتق من إيل- آزار. يمكن أن نفكّر بنوع من الارتباط بين آزر وخادم إبراهيم المدعو إليعيزر. انظر: Horovitz, *K.U.*, S 85. يمكن لنا أيضاً الإشارة هنا إلى لوقا أيضاً، 16:24؛ انظر: *ZDMG* 1930, S. 166

على نحو مشابه لما يرد في القرآن الكريم، تصف *أبوكالبيس ابراهام*، تحرير Bonwetsch، ص 14، الموقف الرفضي الذي يأخذه إبراهيم ضد أصنام آبائه : " لكني سرت في هذه الطريق بقلب متقلب وإحساس منقسم . وتكلمت بيني وبين نفسي :ما هذا الذي هو مصنوع للشر، الذي يعمله والدي؟ أليسَ على الأرجح أنه هو ربّ أربابه، التي هي تصير عبر إزميله وخراطته وحكمته، أوليسَ مناسباً على الأرجح أن تكون هي تعبد والدي، لأنها من صنعه ؟... فأجبت وقلت له: اسمع يا والدي تيراح، الأرباب تتبارك منك، فأنت ربها، أنت الذي خلقتها، فبركتها أذن فاسدة، ومعونتها بلا جدوى: إذا كانَ أي منها لا يساعد نفسه، فكيف يمكن أن يساعدك أو يباركني؟ وحالما سمع (الأب) كلمتي، صب جام غضبه عليّ، لأني قلت بحق إلهه كلمة قاسية ".

وبحسب *أبوكاليبس أبراهام*، ص 17، قالَ أبراهام لوالده: " حين تسبّح بحمد أي من هؤلاء باعتباره إلهاً، فأنت لاعقلاني في مشاعرك ". قارن أيضاً: النص نفسه ص 11: " إنّي أقول لك الحقيقة يا والدي، هذه الآلهة غير جيدة، وحين أنت تؤمن بها، فأنت شرير. فشهر والده عليه السكين، فانزاح إبراهيم جانباً، وتشوشت حواسه ..". وبحسب *بيت ها مدراش B-H*، تحرير Jellink، S.25 Bd.1، يوضح إبراهيم أن صورة نمرود التي يقدسها والداه، لا تستطيع أن تتحدث بفمها، لا تستطيع أن ترى بعينيها، لا تستطيع أن تسمع بأذنيها ولا تستطيع أن تمشي على قدميها وأنها لا تستطيع أن تفيد نفسها ولا من يعبدها. ونتيجة لذلك وبّخ تيراح إبراهيم .

إنَّ الحكاية التي وصلت إلى محمد عن طريق المسيحيين حول شجار إبراهيم مع والده، تظهر في إطارها القرآني، أن محمداً يبرىء الابن المؤمن من واجب الطاعة حيال الأب غير المؤمن. وبحسب الآية 8:29، على الابن أن لا يطيع والديه اللذين يريدان إغواءه كي يعبد الأصنام. هذا التشريع كما يُشيرُ غايغر، يرجع إلى أصول يهودية، لكن يمكن أن نجد في المسيحية تعالياً مشابهة (*Act.Ap.*5,29)

وكون الأصنام لا تستطيع نفعاً، فهذا ما يؤكد عليه محمد لقومه (10:45)؛(26:53) . ومثل إبراهيم ، فالبينات تأتي إلى محمد أيضاً (66:40). أما الإشارة إلى ترك إبراهيم عائلته فهي مأخوذة عن سفر التكوين، الاصحاح 12.

إبراهيم يتشاجر مع قومه:

السورة (6:80-81؛ 3 مك): " وحاجه قومه؛ قالَ: أتحاجوني في الله وقد هداني

ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً، وسع ربي كل شيء علماً[١]، أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً "؛ قارن:(9:70 ؛ مد)؛ (19:41-49 ؛2 مك)؛(21:59-67؛ 2 مك).

السورة (26:69-82؛2مك) " واتلُ عليهم نبأ إبراهيم. إذ قالَ لأبيه وقومه: ما تعبدون. قالوا: نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قالَ: هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون[٢]. قالوا: بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون[٣]. قالَ: أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنّهم عدو لي إلا رب العلمين. الذي خلقني فهو يهدين. والذي هو يطعمني ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين. والذي يميتني ثم يحين ". يطلب إبراهيم أيضاً مغفرة خطاياه يوم الدين، ويصلي كي تعطى له الحكمة وأن يلحق بالصالحين، ويطلب أن يجعل له " لسان صدق " في الآخرين. وأراد أيضاً أن لا يخزى والده غير المؤمن في يوم يبعثون؛ وهكذا فالجنة هي ثواب المؤمنين، مثلما هي جهنم مأوى الآثمين. قارن: (19-29:16؛ 3 مك)؛ (29:25؛ 3 مك).

السورة (37:83-96 ؛ 2 مك): " إذ جاء إبراهيم ربه بقلب سليم[٤] إذ قالَ لأبيه وقومه : ماذا تعبدون. أأكفاء آلهة دون الله تريدون. فما ظنكم برب العالمين. فنظر نظرة في النجوم. فال: إني سقيم. فتولوا عنه مدبرين. فراغ إلى آلهتهم، فقالَ: ألا تأكلون. مالكم لا

---

[١] غالباً ما يرد هذا التعبير، وسع ربّي كل شيء علما؛ هذا ما نجده في 6:80؛ (3 مك)؛ 7:87 (3 مك)؛ 20:98 (2 مك).وبحسب 7:40، يتسع الله برحمته كل شيء، الأمر الذي يمكن مقارنته مع المزمور 145:9.

[٢] على الدوام يصف القرآن الكريم عجز الأوثان. فبحسب 22:73 (مد)، لا يستطيعون خلق ذبابة وإذا أخذ منهم الذباب شيئاً لا يمكنهم استرجاعه منه؛ وبحسب 53:14 ((3مك)، لا يمتلكون قوة لفافة نواة التمر. كذلك فهي لا تستطيع مساعدة الإنسان في كشف الضر 39:39 (3 مك).

[٣] قول كهذا أو مثيل له يقوله أيضاً قوم محمد لنبيّهم. انظر: 2:165؛ 5:103 (مد)؛ 7:27؛ 10:79؛ 31:20 (3 مك). وبحسب 43:21-22 (3 مك)، يشير غير المؤمنين في القرى، الذين أرسل الله لهم نذيراً، إلى ديانة أسلافهم.

[٤] قلب سليم، قارن: 26:89؛ تماثل التعبير العبراني **לבב שלם** (أخبار الأيام الأول 12:38)، والمصطلح الآرامي-اليهودي **לבב שלים** (الترغوم لحبقوق 3:1). قارن: Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, S. 50

تنطقون. فراغ عليهم ضرباً باليمين. فأقبلوا إليه يزفون. فقالَ: أتعبدون ما تنحتون. والله خلقكم وما تعلمون ". قارن :(43:26-28؛ 2 مك)؛ وبحسب (6:40؛ مد)، فقد كانَ لإبراهيم حزبه الذي إلى جانبه والذي أظهر عداوته وبغضه لمن كانَ يعاصرهم من غير المؤمنين.

المحاجحة التي كانَت تتم بين إبراهيم من جهة وأبيه وقومه من جهة أخرى، تكشف كم كانَ يلعب على نحو متزايد أدوار محمد نفسه. يقول محمد لبني قومه: " أتحاجوننا في الله " (2:139، مد)، حيثُ يؤكد لهم، مثل إبراهيم تماماً، إن الله هداه إلى صراط مستقيم؛ أما سؤال إبراهيم، " هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون ؟"، فيذكرنا بالمزمور 5:115 وما بعد؛ كذلك فإنَّ الإشارة إلى قوة الله في آية " يميتني ثم يحييني " تذكرنا بسفر صموئيل الأول 6:2؛ ومواضع أخرى مشابهة تُقرأ في الليتورجيا اليهودية. ومثل سليمان، يطلب إبراهيم أيضاً المعرفة ويصلي لأجل " لسان الحقيقة "؛ والتعبير يذكرنا بجملة هنا שפת אמת-לשון שקר شفة الحق – لسان الزور، في سفر الأمثال 19:12.

في الآية (43:25؛ 2 مك)، نجد إبراهيم يقول لقومه: " إنَّني براء مما تعبدون ". وفي زمن المدينة (60:4)، نجد إبراهيم والذين يقفون إلى جانبه يقولون لباقي القوم، " إنّا براء منكم [١]"؛ كذلك فمحمد يوضّح براءته من قومه وأصنامهم في مواضع كثيرة: (6:19؛3 مك) ؛ و(11:35؛3 مك).

وبحسب السورة (37:89 وما بعد؛ 2 مك)، ينظر إبراهيم إلى النجوم، ويقول: " إني سقيم "؛ وهذا يظهر الصدى القرآني لما ورد في سفر التكوين، 15;5-6؛ وكذلك يقول أبو إبراهيم لابنه، في أبو كاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch، ص 1.): " لقد وقعنا نحن الاثنين مرضى[٢] ".

إبراهيم يحطم أصنام والده:

السورة (21:58؛ 2 مك): " فجعلهم (الأصنام) جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ". في *أبوكاليبس أبراهام* (تحرير Bonwetsch، ص 10)، نجد حكاية مشابهة: "

---

[١] إنا براء منكم ومما تعبدون. من أجل هذا النص؛ قارن: Horovitz, *K. U.*, S. 42

[٢] قارن، بالمناسبة، سفر *اليوبيل*، ص. 12 وما بعد (Kautzsch, II, S.61f).

في يوم ما، وكانَ والد إبراهيم يقوم بحفر أصنام، أمره أن يحضر له طعاماً. فتناول إبراهيم أحد الأصنام، وضعه في النار تحت القدر، وقالَ له : إذا كنت إلهاً ، خذ حذرك من القدر! ورأى ما رأى فضحك لذلك كثيراً؛ وقالَ لأبيه : أبي هذه الأصنام غير جيدة، فهي لا تستطيع أن تحمي نفسها، فكيف ستحمينا ؟...كانَ والده غاضباً، فقالَ: لقد وقعنا نحن الاثنان مرضى، يا بني، فأنا أسير باتجاه العدم. بعدئذ، وقف إبراهيم وأخذ الأصنام ووضعها على حمار وجاء بها إلى المدينة ليبيعها. فرأى مستنقعاً من الوحل ضخماً للغاية، فقالَ للأصنام: إذا كنت آلهة، فحذّري الحمار، كيلا يغوص في الوحل. ومضى الحمار وغاص في الطين. فقالَ لها إبراهيم: لو كنت آلهة خيّرة، إذاً....لاعتنيتم بذواتكم؛ لكنكم آلهة شريرة، وأنتم بالتالي تدعمون الأشرار أيضاً. فتناولها وحطمها ... ". النص نفسه، ص12، يخبرنا كيف يجد ابراهام الصنم ماروموات Marumath راكعاً أمام أقدام الربّ الحديدي ناحوراس Nahoras : " وحدث، عندما رأيت ذلك، أنّ قلبي اضطرب، وفكرت بعقلي، أني غير قادر، أن أعيده إلى مكانه، أنا، إبراهيم، وحدي، لأنه كانَ صلباً مصنوعاً من حجر كبير، فذهبت وأعلمت والدي بالأمر. فرحت معه، لأنه وبالكاد استطعنا نحن الاثنان تحريكه، لإعادته إلى مكانه. وبينما كنت أمسكه، سقط رأسه عنه. وحدث أن قالَ لي والدي، حين رأى رأس الماروموات قد وقع عنه: إبراهيم ! فقلت: ها أنا ! فقالَ لي: هات فأساً قصيراً من البيت! فجئته به. وكانَ يضرب (يبني) ماروموات آخر من حجر آخر لا رأس له، والرأس الذي كانَ قد سقط عن الماروموات، وضعه فوقه، وحطم ما بقي من الماروموات ... ". وفي *أبوكاليبس أبراهام* (تحرير Bonwetsch ، ص 13 وما بعد) نجد إبراهيم وقد باع أصناماً في سوريا. ثم يُقالُ بعد ذلك، " ونفر أحد جمالهم (التجار في سوريا) وفزع الحمار وركض ورمى الأصنام عن ظهره؛ فتهشم ثلاثة منها وبقي اثنان سالمين. وحدث وأن رأى السوريون أنه كانَ بحوزتي أصنام؛ فقالَوا لي: لماذا لم تطلعنا أن لديك أصناماً، بحيثُ كنا نشتريها، قبل أن يسمع الحمار صوت الجمال، ولم تكن بالتالي لتضيع ...". ثم باع إبراهيم الصنمين الباقين ورمى تلك المهشمة في مياه نهر غور، " ومنذ ذلك الوقت لم يكن لها وجود ".

هذه الحكاية في *الأبوكاليبس* تُظهر، كما سنرى، الملامح الأساسية للرواية الهاغادية ، التي تحاكي الوصف القرآني المختصر لها: يقول سفر *التكوين راباه* 19:38:ר׳ הייה בריה דרב אדא דיפו אמר: תרח עובד לצלמים ומוכר היה· חד זמן נפיק לאתר· הושיב לאברהם מוכר תחתיו· הוה אתי בר איניש בעי דיזבן· והוה אמר ליה: בר כמה שנין· את והוהא״ל: בר חמשין או שתיתין· והוה אמר ליה: ווי ליה לההוא גברא דהוה בר שיתין ובעי למסגד לבר יומא· והוא מתבייש והולך לו· חד זמן אתת חדא

איתתא טעינא בידה חדא פינך דסולת· אייל: הא לך، קרב קודדמיהון· קם נסיב בקללסא בידיה ותבההון לכולהון פסיליא، ויהב בוקלסא בידא דרבא דהוה ביניהון· כיון דאתא אבוה אייל: מאן עביד להון כדין? אייל: מה נכפור מינך· אתת חדה איתתא טעינא לה חדא פינך דסולת ואמרת לי: האלך، קריב קידמיהון· קריבת לקדמיהון· הוה דין אמר: אנא איכול קדמאי· ודין אמר: אנא איכול קדמאי· קם הדין רבא דהוה ביניהון נסיב בוקלסא ותברינון· א"ל: מה אתה מפלה בי، וידעון אינון? א"ל: ולא ישמעו אזניך מה שפיך אומר:" قالَ ...ح . حيا : كانَ تيراح يعبد الأوثان ويبيعها أيضاً. وذات مرة ذهب والده وسمح لإبراهيم بأن يأخذ مكانَه كبائع. فجاء إليه رجل وكانَ يرغب بشراء لأحد الأصنام. فقالَ له إبراهيم: كم عمرك؟ فأجاب هذا: خمسون سنة أو ستون. فقالَ الرجل: الويل لرجل عمره ستون عاماً، والذي سينحني لصنم، عمره يوم واحد ليسَ إلا. فخجل المشتري من نفسه ومضى. وذات مرة جاءت امرأة تحمل في يدها طاسة فيها دقيق ناعم. فقالَت لإبراهيم: إذن أنت الذي تقدم القرابين للأصنام! فنهض إبراهيم، تناول بيده عصا، حطّم الأصنام كلها، ووضع العصا بيد كبيرهم. وحالما جاء والده، سأله: من فعل بهم (الأصنام) ذلك؟ فقالَ إبراهيم : لماذا علي أن أخفي الأمر عنك ؟ لقد جاءت إلي امرأة تحمل في يدها طاسة فيها دقيق ناعم وقالَت لي :أأنت الذي تقدم لها قرباناً! فقالَ أحدهم: أريد أن آكل أنا أولاً، وقالَ الآخر: أنا آكل أولاً. فنهض أكبرهم، تناول عصا وراح يهشمهم. فقالَ تيراح لابنه: لماذا تهزأ مني وهل يمكنه فعل ذلك؟ فقالَ له إبراهيم : أسمعت أذاك إذن، ما يقوله فمك ؟[١]"

يمكن أن نجد هذه الحكاية بتفاصيل أكثر عند تانا د.ب. إلياهو زوطا [٢]C.25، وهي الرواية التي جاءت من زمن أحدث من سابقتها : "عندما أعطى أبو إبراهيم ابنه سلة مليئة بالأصنام لبيعها في السوق، جاء رجل إلى إبراهيم في السوق وقالَ له: هل لديك صنم للبيع؟ فقالَ له إبراهيم: أي نوع من الأصنام تريد؟ عندها قالَ الرجل لإبراهيم: أنا قوي! أعطني صنماً قوياً جداً مثلي! فتناول إبراهيم صنماً، والذي كانَ أعلى من كل ما عداه، وقالَ لذلك الرجل: خذ هذا! فقالَ ذاك الرجل لإبراهيم: وهل هذا الإله قوي مثلي أيضاً؟ فقالَ إبراهيم له : غبي ...! لو لم يكن هذا الإله قوياً جداً ، لما انتصبت قامته فوق قامات الآخرين. لكني

---

[١] قارن: غايغر، ص 121.

[٢] قارن: B.Beer, *Leben Abrahams nach auffassung der jüdischen Sage*, Leipzig, 1895,S. 10

لن أتحدث معك أكثر حتى تعطيني النقود. وللحال عدّ النقود لإبراهيم، وأخذ الصنم؛ لكن ما إن سار في طريق العودة، حتى قالَ له إبراهيم: كم تبلغ من العمر؟ فأجاب الرجل: سبعون عاماً! فقالَ له إبراهيم: أأنت الذي تنحني للصنم الذي اشتريت، أم هو الذي ينحني لك؟ فقالَ: أنا الذي أنحني له. فقالَ له إبراهيم : على ما يبدو، إذن ، أنك أنت إلهه أكثر مما هو إلهك ؛ كيف باستطاعتك، وأنت مولود قبل سبعين سنة، أن تنحني أمام هذا الصنم، الذي بني الآن بالمطرقة؟ فرمى الرجل بالصنم في سلة إبراهيم، واسترد نقوده ومضى. بعدها جاءت أرملة فقيرة، وقالَت لإبراهيم: أنا أرملة فقيرة ، فأعطني إلهاً فقيراً جداً مثلي! وللحال أمسك إبراهيم بصنم، والذي كانَ أقصر من كل ما عداه، وقالَ للمرأة: خذي هذا الإله. فقالَت المرأة لإبراهيم: هذا الإله ثقيل علي للغاية. ولم تستطع حمله. فقالَ لها إبراهيم: يا غبية، لو لم يكن هذا الوثن أصغر من كل ما عداه، لما وقف أدنى من الجميع . لكنه لن يتحرك من مكانه، حتى تعطيني النقود. وللحال أعطته النقود، وأخذت الوثن. وحالما آبت في طريق العودة، قالَ لها إبراهيم : كم هو عمرك؟ فقالَت المرأة: عمري سنوات عديدة. فقالَ لها إبراهيم: أتمنى لو تزهق روح المرأة! كيف باستطاعتك أن تركعي أمام هذا الصنم، وأنت خلقت قبل سنوات عديدة، ووالدي صنعه البارحة بالمطرقة؟ وللحال أعادت الصنم إلى السلة وأخذت من إبراهيم نقودها ومضت في حال سبيلها. فأخذ إبراهيم كل الأصنام، وجاء بها إلى والده، تيراح. فقالَ أولاد تيراح الآخرون: إبراهيم هذا، لا يلائم بيع الأوثان، ونحن نريد أن نصنع منه كاهناً. فسأل إبراهيم : وماذا سيفعل كاهن كهذا؟ فقالَ له أحدهم: إنَّ عليه تنظيف غرفة الأصنام، سكب الماء أمامها، إطعامها وسقيها.....وللحال وضع إبراهيم الطعام والشراب أمامها؛ وقالَ لها: كلوا واشربوا حتى يعرف واحدنا أنكم من صنع البشرية، وها أنا أقدم لكم الطعام والشراب. لكن ما من أحد تناول حتى الكمية الأدنى من الطعام والشراب. ثم استشهد إبراهيم بالمزمور 5:115 وما بعد: لها أفواه ولا تتكلم ، لها عيون ولا تبصر. لها آذان ولا تسمع، لها أنوف ولا تشم. لها أيد ولا تلمس، لها أرجل ولا تمشي. وماذا فعل إبراهيم؟ تناول عصا، فحطم كل الأصنام ورماها في فرن وجلس ".

وبحسب *معاسه أبراهام* (نشر يلنيك ، بيت هامدراش ، 25:1 وما بعد)، الذي هو من زمن أحدث من النصوص السابقة، نرى نمرود وهو يترك إبراهيم قرب الأصنام. وبعد ذلك يُقالُ: فرأى إبراهيم أن الملك ذهب إلى قاعة الاجتماعات، فمد يده وتناول فأساً، وحالما رأى الملك أمامه، قالَ: الإله أزلي، الإله أزلي (1مل 39:18). وراح يرميها عن قواعدها

ويهشمها، وكانَ بدأ بالأكبر وانتهى بالأصغر ، ومن أحدها كانَ يأخذ الرجلين، ومن الآخر الرأس، الذي كانَ يسحق منه العينين ومن الآخر القدمين. وهكذا تركها هناك محطمة كلها ". جاء نمرود ليجد أصنامه كلها محطمة، والفأس بيد الأكبر فيها .

لكن *سفر اليوبيل* 12:12 (Kautzsch, ll , S.62) ويلنيك (B.-H,118) يقولان إنَّ إبراهيم يقوم بحرق الأوثان. وبحسب مجموعة *المدراشيم الصغيرة*، تحقيق Horovitz، برلين 1881 ,Teil 33ff 1، يختبر إبراهيم قوة الأوثان بحرقها في النار. ومن ثم تحترق كلها. وهكذا فإنَّ هذه الحكاية كانَت معروفة للغاية في الدوائر اليهودية، ويبدو أنها لم تكن غير معروفة بالكامل بين المسيحيين. غنزبزغ[1] يُشيرُ هنا إلى فيلاستريوس "Et Abraham beatissius frangens idola justificattus" : De haeresibus [ترجمتنا المقترحة للنص اللاتيني " وراح أبراهام يضرب الأوثان بالمطرقة محطماً إياها وممحياً إياها عن الوجود "].

إنَّ الإطار القرآني العام للحكاية مشابه لمثيله في الهاغاداه اليهودية. هذا يثبته قول الحكاية القرآنية، إنَّ إبراهيم يعزو إلى الوثن الكبير معرفة من هشم الأوثان. وإذا كانَت هذه الرواية تذكرنا بمثيلتها الهاغادية، فهي غير ذات صلة بما كانَ يدور من حكايا مسيحية أو التي كانَت تقرأ في الدوائر المسيحية .

الشعب ينفجر غضباً ، لأن إبراهيم حطم الأوثان :

السورة (21:59-68؛ 2 مك) " قالوا: من فعل هذا بآلهتنا ، إنَّه لمن الظالمين . قالوا: سمعنا فتى يذكرهم يُقالُ له إبراهيم. قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا: أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟ قالَ: بل فعله كبيرهم، فاسألوهم إن كانوا ينطقون. فرجعوا إلى أنفسهم، فقالوا: إنّكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون. قالَ: أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم. أف لكم ولما تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون. قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين ". أما (37:97؛ 2 مك) فتجعلهم يقولون " ابنوا له بنياناً ، فألقوه في الجحيم ".

---

[1] *MGWJ*, 1899, S. 487

وكون إبراهيم، في إشارته إلى عدمية الأوثان، التي قام بتهشيمها، كانَ يريد هداية شعبه مثلما أراد من قبل هداية والده، إنَّما هو نوع من التزيين للحكاية. لكن الهاغاداه التي هي أحدث من تلك المشار إليها آنفاً، *معاسه ابرهام* (يلنيك؛ بيت ها – مدراش ؛ ص 32)، تقدم وصفاً للحادثة مشابهاً لذلك المقدم في القرآن الكريم: " ויענו כל העם בוכים ויאמררו: אדוננו המלך תדע לך שאברהם היה יושב אצלם ושמענו שהיה משבר להם: " فأجاب الشعب كله: أيها الملك، يا سيدنا، أتعرف أن إبراهيم كانَ يجلس عند (أصنامك)، وقد سمعنا أنه هشمها ". النص نفسه يحكي لنا كيف طلب أمراء الملك ومستشاره منه: " לבנות לו גדר גדול ולהכריז בכל עירו שכל מי שהוא חפץ בעבודת המלך שיביא אל הבית הזה עצים הרבה עד שימלא כל ההמקום עצים פה לפה ואחר כך יבבעירו העצים באש עד שתעלה השלהבת לשמים ותשליך בתוכם לאברהם· ובזה יאמינו בך לעולם ולא תפסיד אמונתך: أن يبني بيتاً خشبيّاً وأن ينادى في المدينة كلها بأنَّ كل من يريد خدمة الملك أن يأتي بخشب كثير إلى هذا المبنى حتى يمتلىء المكان كله بالخشب ثم يشعل الخشب حتى يصل اللهب إلى السماء . ثم يرمى إبراهيم فيه ! وبالتالي سوف يثبت المرء في إيمانه ولن يتزعزع هذا الإيمان "

تقول الحكاية اليهودية، إنَّ إبراهيم، كما أوضحنا من قبل، كانَ يُشيرُ إلى لا جدوى الأوثان، في محاولة منه لهداية والده؛ لكن في القرآن الكريم نجد أن المقصود بالهداية قومه.

إذن فالقصة القرآنية تظهر وكأن إبراهيم كانَ يلعب مع قومه الأدوار التي لعبها النبي العربي نفسه، بل أنَّه يحاول هدايتهم بالكلمات التي بحاجتها محمد في محاولته هداية قومه.

إبراهيم يتشاجر مع نمرود:

السورة (2:258؛ مد): " ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قالَ إبراهيم: ربي يحيي ويميت؛ قالَ: أنا أحيي وأميت؛ قالَ إبراهيم: فإنَّ الله يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب؛ فبهت الذي كفر ..." وفي الآيتين (14:15؛ 3 مك) [جبار عنيد] و (50 :24 ؛2 مك) [كفار عنيد]، تذكرنا تلك التعابير بسفر التكوين 1:8-9 גבור בארץ [جبار في الأرض ..] أو גבור ציד [جبار أمام الرب].

بحسب أرطبانوس، يعلم إبراهيم ملك مصر، فاريطوطس، الاسترولوجيا[1]. وبالنسبة لإبراهيم كأسترولوجي، انظر: يوسيفوس، *عاديات*، [2]I,7,I. على نحو مشابه، مثلما هو الطلب الذي يقدمه إبراهيم لنمرود، كي يجعل الشمس تشرق من الغرب، كذلك فإنّ السؤال، الذي يطرحه أنطونيوس على يهودا، الأمير، يقول بحسب سنهدرين 91ب: " מפני מה חמה יוצאת במזרח ושוקעת במערב? א"ל: אי הוא איפכא נמי הכי הוה אמרת לי־א"ל: הכי קאמינא לך: מפני מה שוקעת במערב? א"ל: כדי ליתן שלום לקונה, שנ׳ · · · אמר ליה: ותיתי עד פלגא דרקיע ותתן שלמא ותיעל? משום פיעלים ומשום עוברי דרכים:

" لماذا تشرق الشمس من الشرق وتغرب في الغرب ؟ فقالَ له الحاخام : لو كانَ الأمر معكوساً، هل كنت ستطرح السؤال علي أيضاً؟ فقالَ أنطونيوس: ما أعنيه هو التالي: لماذا تغرب الشمس في الغرب؟ فقالَ الحاخام: لتقديم السلام والتحيات للخالق (فالشكينا تقيم في الغرب) ... فقالَ أنطونيوس: هل باستطاعة الشمس إذن الوصول إلى منتصف قبة السماء، فتقدم السلام والتحيات ثم تعيد الدخول من جديد في كمها، (وللشمس كم وفق رأي الهاغاداه)، (فأجاب الحاخام : يُقالُ) بسبب العامل والجوال " .

يمكننا الربط ربما بين طلب إبراهيم من نمرود، للتدليل على ألوهية الأخير، تغيير مسار الشمس، وبين نص من سنهدرين a 90، يطلب فيه من الناس عدم تصديق النبي الكاذب الذي يعبد الأصنام، حتى لو أوقف بنفسه الشمس وسط قبة السماء؛ يقول النص: " **אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו، חוץ מעבודה זרה· שאפילו מעמיד לך חמה באמצע רקיע אל תשמע לו:** حين يقول لك نبي: انتهك كلمات التوراة، فانصت له، إلا إذا طلب منك أن تعبد الأصنام، فلا تنصت له، حتى لو استطاع هو نفسه إيقاف الشمس وسط قبة السماء ".

على نحو مشابه لحديث القرآن الكريم ، تتحدث الهاغاداه التي تنتمي إلى زمن أكثر حداثة عن قصة اختبار إبراهيم لنمرود أيضاً؛ كذلك يبدو أن المدراش الذي ينتمي إلى حقبة أقدم من الهاغاداه المشار إليها آنفاً يعرف هذه الرواية. يقول تانا د.ب. الياهو زوطا ،ج 25:" **וא"ל נמרוד לאברהם: וכי אין אתה יודע שאני אדון של כל המעשים והחמה והלבנה**

---

[1] انظر: Eusabius, *Praep. Evang.* XI, 18

[2] *Schürer des jüdischen Volkes* II, S. 281

והכוכבים והמזלות ובני האדם מלפני יוצאין כולו ואתה למה אבדת את יראתי? באותה שעה נתן הקב"ה בינה לאברהם ואמר לו אברהם לנמרוד: אדוני המלך · · · מנהגו של עולם כך הוא, שמיום שנברא העולם ועד עכשיו היתה החמה יוצאת במזרח ושוקעת במערב · למחר תהא מצוה את החמה שתצא ממערב ותשקע במזרח, ואז אני מעיד בך שאדון כל המעשים אתה: قالَ نمرود لإبراهيم: ألا تعرف أني رب كل الأفعال، وأن الشمس والقمر والنجوم والكواكب والجنس البشري كلها من أجلي تأتي؟ وأنت، لماذا تطيح بجلالتي كرب معبود؟ فمنح الله إبراهيم البصيرة، وقالَ لنمرود: يا سيدي الملك ...هكذا هي دورة العالم، فمنذ اليوم الذي خلق فيه العالم، حتي الآن، الشمس تشرق من الشرق دائماً وتغرب في الغرب. أتود غداً إصدار أوامرك بأن تشرق الشمس من الغرب وتغرب في الشرق، عندها سأشهد لك انك رب كل ما قد صنع ...".

وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة، تحرير هوروفيتس، ص 43 وما بعد، كانَ " على نمرود أن يجعل الشمس تشرق من وقت المغيب إلى الصباح[١] "[٢]. لكن سنهدرين، 108 وما بعد، تقول، إنَّ الشمس كانَت أصلاً تشرق من الغرب وتغرب في الشرق. وقد غيرّ الله ذلك منذ زمن جيل الخطيئة.

إذن فالرواية القرآنية تتقاطع للغاية مع مقابلاتها من النصوص اليهودية غير التوراتية.

---

[١] هذا ما يرد أيضاً عند يلنيك، *بيت هامدراش*، الجزء الثاني، ص 118، والجزء الخامس، ص 4. وما بعد.

[٢] الحكاية الشهيرة عن شجار إبراهيم مع أبيه أو مع نمرود، والتي تجعل إبراهيم يدعو منافسه إلى عبادة العنصر الأقوى _ ليس النار، التي تطفئها، ولا المياه التي تقاومها الأرض ولا الأرض التي تضيئها الشمس إلخ (*أبوكاليبس أبراهام* ص 18 وما بعد ؛ نجد تصوراً مشابهاً في سفر التكوين راباه 38:19) – إنما ترجع إلى *بابا – بترا* 1. آ، حيث : يتم الحديث عن الأشياء العشرة القاسية التي كانت ستخلق : الجبل، الذي يبعثره الجليد، الذي تذيبه النار، التي تطفئها المياه، التي تحطمها الغيوم، التي تبددها الرياح، التي يقاومها البشر ". من أجل موازيات هندية ؛ قارن : Indische Marchen , hrsg. Von John , Hertel, Jena, 1921, S. 58f. :: " وبحسب هذه الفكرة ينادي الإله القدوس ....ويقول له : تزوج أبنتي . لكن حارس العالم (الشمس) الذي ينظر بعينيه كل شيء سيحدث، قال له : الغيوم، أيها الرجل المقدس، أقوى مني ...ينادي الراهب حجاب الغيوم، ويقول له : خذ ابنتي إليك ! قال حجاب الغيوم : أقوى مني العاصفة ...فقال الراهب للعاصفة : خذي أختي ! لكن العاصفة أجابت أيها المقدس، أقوى مني الجبال ...فنادى الراهب أحد الجبال، وقال له، : خذ ابنتي ! فقال ... نحن لا نستطيع الدفاع عن أنفسنا في وجه الفئران ... فنادى الراهب المتخفي أحد السادة الفئران، وقال : خذ ابنتي ! فقال السيد الفأر:...كيف سأجلبها إلى جحري ؟ إلخ ".

السورة (21:69-70 ؛2 مك): " قلنا: يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم. وأرادوا به كيداً فجعلناهم الآخرين. ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ".

السورة (37:97-99 ؛2 مك) " قالوا ابنوا له بنياناً فألقوه في الجحيم. فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين . وقالَ : إنِّي ذاهب إلى ربي سيهدين".

إذن ، بحسب القرآن الكريم ، فالله هو الذي ينقذ إبراهيم من النار.

وهكذا تروي أيضاً *بساحيم* 118 a : " בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקב"ה: רבונו של עולם،ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש • אמר לו הקב"ה: אני יחיד בעולם، נאה ליחיד להציל את היחיד: عندما رمى نمرود أبانا إبراهيم في النار، قالَ الملك جبرائيل لله: يا رب العالمين، أريد أن انزل، فأبرد النار وأخلص الصالح من النار . فقالَ له الله: أنا في عالمي فريد، وهو في عالمه فريد؛ ويبدو أن الذي لديه الفرادة، هو الذي سيخلص الآخر الذي لديه الفرادة ".

وبحسب كل من سفر التكوين *راباه* 3:39، 11:42، 6:43، 2:63؛ *وسفر اللاويون راباه* 4:36؛ *وتنحوما لسفر التكوين* 1:12، 19:25؛ *تنحوما لسفر الخروج* 1;29؛ *تانا د. ب. آلياهو زوطا*، القسم النهائي، فالملائكة تلوم الله، لأنه يريد شخصياً إنقاذ إبراهيم.

وبحسب *مجموعة المدراشيم الصغيرة* لهوروفيتس، ص 43 وما بعد، تتشاجر الملائكة حول من سيسمح له بإنقاذ إبراهيم؛ أما في *معاسه أبراهام*، يلنيك، بيت ها مدراش 32:1، فيأمر الله النار بكلمات القرآن الكريم، قائلاً: " קור، ושלום עלע עבדי אברהם: يا نار كوني برداً وسلاماً على عبدي ابراهام " وبدلاً من נמרוד הרשע؛ يُقالُ הכפור = كافر، وتتطابق אתה מן הכוזבים مع " أنت من الكاذبين " و אמר המגיד = قالَ لقائله[1].

[1] قارن: هيرشفيلد، *ديوان السموءل*، 1931، ص 64. تُسمّي *أبوت د. ر. ن.* 33 الإغواءات العشرة التي تعرض لها إبراهيم (أبوت 3:5) إحداها لأور قسديم ، لكنها لم تتحدث عن ذلك تفصيلياً . في كتابه حياة أبراهام ، ص 112، المقطع 136، يرجع بير أصل الأسطورة إلى سفر التكوين 7:15 [وقال له : أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين لأعطيك هذه الأرض ميراثاً لك] حيث يعتقد ، أن قصة دانيال والرجال الثلاثة في التنور ، ويشكل خاص التعبير الموجود في سفر دانيال 1:3 [בקעת דורא سهل دورا] أعطت السبب لنشوء

يعرف المسيحيون هذه الحكاية أيضاً. فجيروم (*Quaest.in. Gen.*11,28 und *Comm. In Jes.zu Cap.* 65.8) يعرف الحكاية، لا بل ويربطها مع حكاية أخرى، وتلك مسألة لا تعرفها المدراشيم التي أوردناها من قبل، حيثُ يُقالُ إنَّ عمر إبراهيم، الذي كانَ عمره وقت مغادرته حران خمساً وسبعين سنة تك (4:12)، لا يعني عمره منذ ولد، بل منذ وقت إنقاذه من النار، حين ينظر إليه، إذا جاز القول، كمولود من جديد. كذلك أيضاً، فإنَّ أغسطينس (*مدينة الله* ، xvi, 15) يوافق على هذا الافتراض، كما أن مؤرّخي الكنيسة اليونانية يقدّمون وصفاً للحكاية[1]؛ بل إن المسيحيين السريان يحددون في تقويمهم الكنسي يوماً بعينه، هو الخامس والعشرون من كانون الثاني يناير، لتخليد ذكرى نجاة إبراهيم من النار[2].

إذن، للحكاية القرآن ما يماثلها في الدوائر المسيحية. لكن ما يلفت النظر فعلاً هو أن هذه القصة كانَت متداولة بين اليهود بمثل تداولها بين المسيحيين، لكن الخط الرئيس فيها، المتعلق بالتجربة التي يتعرض لها إبراهيم، يبدو وكأنه من أصل يهودي، وهكذا يمكننا الاقتراح بتأثير يهودي على الأصل المسيحي للحكاية .

من ناحية أخرى، فالحكاية القرآنية التي تتحدث عن أخذ الله إبراهيم إلى فلسطين بعد أن خلصه من النار، تتقاطع بقوة مع نص من *عدد راباه* 11:2 ، يقول : " כיון שהשליכו אותו לכבשן האש וקדש שמו של הקב"ה ועמד בנסיונו، מיד קרבו הקב"ה לארץ ישראל· בנה לו את הפונדק והיה זן עברים ושבים: ما إن تم إنقاذه (إبراهيم) من النار حيثُ تجاوز الامتحان، وقدس الله، حتى جاء به الله إلى فلسطين. وهناك، بنى له نزلاً، فكانَ يطعم الذين يأتون من الدروب ". كما أن الكلمات التي يقولها إبراهيم بحسب 99:37، والتي تقول :" إني ذاهب إلى ربي "، تتماثل مع كلمات اليعازر ، خادم إبراهيم في سفر التكوين (56:24): שלחוני ואלכה לאדוני: [أصرفوني فأمضي إلى سيدي].

الأسطورة . إن التشابه بين دورا אורא و أور אור (سواء من دور דור حزقيال 5:24 أو أنها مأخوذة عن الآرامية ד אורא) قريب إلى درجة أنه يمكن للمرء أن يقبل ، أن إبراهيم الذي ثار هو أيضاً في المنطقة نفسها على عبادة الأوثان عند ملوك بابل ، كان بانتظاره مصيراً مماثلاً . بير (ص 115) إلى أصل فارسي للأسطورة .

(1) قارن : Michalis , *spec. geogr. Hebr.* S. 112

(2) انظر : Hyde, *Hist. rel.vet. Pers* , Oxford؛ قارن : Beer, *Leben Abrams*, S. 113

إبراهيم يصلي لأجل والده :

السورة (114;9؛ مد) : " وما كانَ استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه ". قارن: (19 :47؛ 2 مك)؛ وبحسب (26:86–87؛2 مك) يصلي إبراهيم لربه، قائلاً : " واغفر لأبي إنَّه كانَ من الضالين. ولا تخزنّي يوم يبعثون "[1] . وبحسب (.4:6؛ مد)، يقول إبراهيم لوالده :" لأستغفرن لك وما أملك من الله شيئاً ".يُشيرُ غايغر ، ص 123، إلى أن الأدب اليهودي لا يعرف شيئاً عن استغفار إبراهيم لأبيه. وربما أن أموراً كهذه كانَت متداولة بين المسحيين.

لكن فكرة " זכות אבות زكاة الأب " تلعب في اليهودية ذلك الدور، بحيثُ إنَّ تيراح نفسه، رغم أنه لا يحسب ضمن آباء الأرض المُقدَّسة، فإنَّه، بحسب الرأي اليهودي، يجب أن يدخل العالَم الآخر (*تكوين راباه* 18:38). نعم، فالله يعد إبراهيم بذلك على نحو خاص (בתשרו שיש לאביו חלק לע"ה). وربما أن آراء من هذا القبيل كانَت متداولة في جزيرة العرب، خاصة الوعد الذي منح لإبراهيم، وأعطي له بموجبه أبوه. لكن التعاليم المتعلقة بأعطية الأب، التي دائماً تحظى بنوع من التأكيد في اليهودية، مرفوضة من محمد على نحو خاص؛ انظر: (2:126؛ مد). ففي زمن المدينة، بحث القرآن الكريم عن شكل لإعادة تفسير، ما تم تقديمه في الحقبة المكية الثانية، حين كانَ إبراهيم يقدم النصح لأبيه (26:86 ,2 مك). بعد أن تم وضع الحدود بين الإسلام وغيره من الديانات، لم يعد ممكناً إضافة أن يستغفر إبراهيم لأبيه، الذي كانَ عدواً لله.

---

[1] " يوم يبعثون " من أجل هذا التعبير ؛قارن : 100:23؛ 27:66–67 و 144:37 ، التي هي من الحقبة المكية الثانية حيث الربط مع أسف الخاطئين، الذين يرغبون إذا جاءهم الموت أن يعودوا للحياة من جديد، كي يعملوا عملاً صالحاً كانوا تركوه، مع محدودية البشر، الذين لا يعرفون الغيب ولا متى يبعثون، ومع يونس، الذي كان " لبث في بطنه [الحوت] إلى يوم يبعثون "؛ في الحقبة المكية الثالثة نجد التعبير في 13:7 (الشيطان يرجو تأجيل عذابه) وفي 21:16–22(حيث الحديث عن الموتى)؛ نجد تعبير يوم يبعثون أيضاً في 56:3(3مك).

إبراهيم يتخلى عن والده :

السورة (114:9؛ مد) : " فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إبراهيم "؛ قارن: (48:19؛2 مك).

وبحسب *سفر اليوبيل* 16:11 (Kautzsch , ll, S. 61)، يفترق إبراهيم عن والده حتى لا يتوجب عليه عبادة الأصنام معه. وعلى نحو مشابه يفسر فيلون[1] أيضاً ترك إبراهيم لأور على أنه شجب للأسترولوجيا الكلدانية. وهذا التفسير يعتمده أيضاً سفر تكوين *راباه* 14:44. أما *أبوكاليبس أبراهام*، ص 2، فتقول بوضوح: " اترك أباك تيراح واخرج من البيت، حتى لا تقع أنت أيضاً في خطايا بيت والدك ". اليهودية المتأخرة، التي تعتبر تبجيل الوالدين כבוד אב ואם شريعة هامة، تجعل إبراهيم ينفصل عن والده في البداية بناء على أمر واضح من الله. انظر: *تكوين راباه* 7:39: " היה אברהם אבינו מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים: הניח אביו והלך לו לעת זקנתו· א"ל הקב"ה: לך، אני פוטרך מכבוד אב ואח: لقد وقع أبونا إبراهيم في مشكلة؛ وقالَ: حين أترك والدي فإن الاسم الإلهي سوف تنتهك حرمته، وسوف يقول الناس لقد هجر والده العجوز وتركه مرذولاً. قالَ له الله: اذهب، فأنا أقول لك إنك معفى من واجب تبجيل الوالدين ".

النص نفسه، يقول لاحقاً، إن إبراهيم، الذي شجب لوقت طويل عبادة والده للأوثان ، لم يترك والده قبل ذلك، لأن الله لم يأمره بالمغادرة. من ناحيته، يروي جيروم[2] (*Quaest. in. Gen*.h.1) أن تيراح مات قبل مغادرة إبراهيم مباشرة.

كلمات القرآن الكريم: " فلما تبيّن له أنه عدو الله "، تتضمن أن إبراهيم، تبرأ من والده، بناء على معرفة مستقلة، أنه عدو لله. وهنا نجد شيئاً من التماثل مع التراث المسيحي. وكما أظهرنا، فقد كانَت اليهودية زمن محمد، تعتبر شريعة تبجيل الوالدين هامة جداً، بحيثُ استطاع إبراهيم بتلك الكلمات التبرؤ من والده. لكن سفر اليوبيل، مثله مثل فيلون، لم يكن يلعب أي دور عند اليهود المتأخرين .

---

(1) Siegfried, *Philo von Alexanderia*, Jena 1875, S. 154

(2) Beer, *Leben Abrahams*, S. 125

لوط يؤمن بإبراهيم :

السورة (29:26؛3 مك): " فآمن له لوط، وقال: إني مهاجر إلى ربي؛ إنه هو العزيز الحكيم". إن مصطلح مهاجر يعني ، ذلك الذي يهاجر من أجل الجهاد في سبيل الله ؛ انظر : (100:4؛ مد) .

لابد من الإشارة إلى الرواية في سفر التكوين (13:8 وما بعد)، التي تحكي عن افتراق لوط عن إبراهيم، وقدفُهمت هذه الرواية ربما بأن لوطاً كان السورة (9:114؛ مد) : " فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إبراهيم "؛ قارن: (19:48؛2 مك).

وبحسب *سفر اليوبيل* 16:11 (Kautzsch , ll, S. 61)، يفترق إبراهيم عن والده حتى لا يتوجب عليه عبادة الأصنام معه. وعلى نحو مشابه يفسر فيلون[1] أيضاً ترك إبراهيم لأور على أنه شجب للأسترولوجيا الكلدانية. وهذا التفسير يعتمده أيضاً سفر *تكوين راباه* 14:44. أما *أبوكاليبس أبراهام*، ص 2، فتقول بوضوح: " اترك أباك تيراح واخرج من البيت، حتى لا تقع أنت أيضاً في خطايا بيت والدك ". اليهودية المتأخرة، التي تعتبر تبجيل الوالدين כבוד אב ואם شريعة هامة، تجعل إبراهيم ينفصل عن والده في البداية بناء على أمر واضح من الله. انظر: *تكوين راباه* 7:39: " היה אברהם אבינו מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים: הניח אביו והלך לו לעת זקנתו• א״ל הקב״ה: לך، אני פוטרך מכבוד אב ואם: لقد وقع أبونا إبراهيم في مشكلة؛ وقالَ: حين أترك والدي فإن الاسم الإلهي سوف تنتهك حرمته، وسوف يقول الناس لقد هجر والده العجوز وتركه مرذولاً. قالَ له الله: اذهب، فأنا أقول لك إنك معفى من واجب تبجيل الوالدين ".

النص نفسه، يقول لاحقاً، إن إبراهيم، الذي شجب لوقت طويل عبادة والده للأوثان ، لم يترك والده قبل ذلك، لأن الله لم يأمره بالمغادرة. من ناحيته، يروي جيروم[2] (*Quaest. in. Gen.* h. 1) أن تيراح مات قبل مغادرة إبراهيم مباشرة.

كلمات القرآن الكريم: " فلما تبيّن له أنه عدو الله "، تتضمن أن إبراهيم، تبرأ من والده، بناء على معرفة مستقلة، أنه عدو لله. وهنا نجد شيئاً من التماثل مع التراث المسيحي. وكما

---

[1] Siegfried, *Philo von Alexanderia*, Jena 1875, S. 154

[2] Beer, *Leben Abrahams*, S. 125

أظهرنا، فقد كانَت اليهودية زمن محمد، تعتبر شريعة تبجيل الوالدين هامة جداً، بحيثُ استطاع إبراهيم بتلك الكلمات التبرؤ من والده. لكن سفر اليوبيل، مثله مثل فيلون، لم يكن يلعب أي دور عند اليهود المتأخرين .

يرغب بالهجرة إلى المؤمنين به.

الملائكة تزور إبراهيم:

السورة (11:69-73؛ 3 مك) : " ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى[١] ؛قالوا : سلاماً، قال سلام؛ فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. فلما رأى أن أيديهم لاتصل إليه، نكرهم وأوجس منهم خيفة، قالوا: لا تخف، إنا أرسلنا إلى قوم لوط . وامرأته قائمة ، فضحكت، فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت: يا ويلتي أألد وأنا إنسان عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب. قالوا: أتعجبين من أمر الله رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت ... "[٢]

في السورة (51:24 وما بعد؛ 1 مك)، يسمى ضيوف إبراهيم، " ضيف إبراهيم المكرمين "؛ وتقول تحية إبراهيم لهم: " سلام ، قوم منكرون " . وفي السورة (51:15؛ 2 مك)، يبشر الملائكة إبراهيم " بغلام عليم " . النص ذاته يحكي عن إشارة إبراهيم إلى تأخره

---

[١] تستخدم بشرى في الحقبة المكية الثانية في الإشارة إلى الخطأة الذين لن ينالوا تلك البشرى (25:22)، بينما في موضع آخر يقال، إن " آيات القرآن وكتاب مبين " هي للمؤمنين " هدى وبشرى " (27:1-2)؛ قارن : أفسس 1:3. البشرى ذاتها، في الحقبة المكية الثالثة، تعني " الكتاب (16:89)، أي، القرآن الكريم (16:1.3) الذي هو " تبياناً لكل شيء "؛ (قارن: *أبوت* 22:5)؛ وهو " هدى "، "رحمة " و" بشرى " للمسلمين ! الوعد ، الذي تحمله الملائكة إلى إبراهيم، يسمى بشرى (11:72؛ 29:.3)؛ والوارد الذي يرى يوسف في البئر، يصرخ : يا بشرى! هذا غلام ! (12 :19). البشرى سوف تعطى للذين اجتنبوا الطاغوت أن يعيدوها وأنابوا إلى الله (39:17)؛ البشرى سوف تكون للمؤمنين في الدنيا والآخرة (:10:62-63). يصدّق القرآن الكريم بلغة عربية " كتاب موسى " الذي كان " إماماً " و " رحمة "، أما الوحي الجديد فهو " ينذر الذين ظلموا " و" بشرى للمحسنين " (17:46). في الحقبة المدينية تأتي بشرى في وقت مبكر كإشارة إلى القرآن الكريم (2:91) ، وفي سياق الحديث عن حروب محمد ، يقال : " إني ممدكم بألف من الملائكة " (8:9-10 ؛ قارن :3:120-122 ؛ حيث الحديث هنا عن خمسة آلاف ملك)؛ يبدو بالتالي أن بشرى في بداية الحقبة المحمدية ترد جزئياً بمعنى أنجيل المسيحي ، وأحياناً تبدل لتصبح بمعنى بشارة בשורה مثل בשורה טובה (قارن : 2 صم 18:.2 ؛ 27؛ 2 مل 7:9؛ أنظر أيضاً: *عدد راباه*: 12:14: הקב"ה מבשרך בשרה טובה بيراخوت 9 ب בשורות טובות שמעות רעות): لكنها بالمقابل لا ترد بمعنىבשר، أي، جاء بالأخبار السيئة (مثلاً : 2صم 17:4)

[٢] فرجع إلى أهله كما يقول هيرشفيلد، يمكن ربطها بأهل אהל العبرانية ، التي تعني " خيمة "؛ قارن: Horovitz, *Jewish proper names*, S. 191.

في السن. ومن أجل إحضار العجل، يذهب إبراهيم إلى أهله (24:51-34؛1 مك[1])؛ وعندما سمع عن نية الله إهلاك البلدة الآثمة، أشار إلى لوط الذي يقطن هناك؛ (32-31:29؛ 3 مك).

الرواية التوراتية حول زيارة الملائكة لإبراهيم (تك 18 وما بعد)، تزينها الهاغاداه بإضافات كثيرة. تقول *بابا مصيعا* 86 ب وما بعد، التي أشار إليها غايغر (ص 127)، في استشهاد تفصيلي بالحكاية، يأتي على النحو التالي : " ما الذي تعنيه [جملة] (تراءى الرب [لإبراهيم])، عند احتداد النهار (تك 1:18) ؟ لقد كان ذلك، في اليوم الثالث الذي أعقب ختن إبراهيم لذاته، حيث جاء الرب، ليستعلم عن أخباره. وقد جعل الرب الشمس تخرج عن مدارها، حتى لا يتوجب على ذلك الصديق (إبراهيم) مجاهدة المعجزات. مع ذلك، يرسل إبراهيم اليعيزر. ويخرج هذا الأخير، ولا يجد أياً من (الغرباء الجوّالين). لكن إبراهيم يقول له: لا أصدقك ...فيخرج إبراهيم بذاته ويرى الرب واقفاً على الباب ...وحالما رأى الرب، أنه مضمد ومربط، قال: ليس من أعراف الأرض، أن تقف هنا. ولذلك يستذكر تك 2:18: فرفع عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفون بالقرب منه. فلما رآهم، بادر إلى لقائهم. في البداية، وقفوا فوقه، لكن ما إن رأوا أنه يعاني من الآلام، قالوا: ليس هذا من عرف الأرض، ما يحدث هنا. فمن كان الرجال الثلاثة ؟ (لقد كانوا الملائكة) ميخائيل وجبرائيل وروفائيل. لقد جاء ميخائيل كي يجلب البشرى لسارة، وجاء روفائيل، كي يشفي إبراهيم، أما جبرائيل، فقد جاء لإنهاء سدوم ".

قارن أيضاً : *تكوين راباه* 9:48 :.... " אמר ר׳ לוי: אחד נראה לו בדמות סדקי, ואחד בדמות נווטי ואחד בדמות ערבי · אמר: אם רואה אני ששכינה ממתות עליהם אני יודע שהן בני אדם גדולים · ואם אני רואה און חולקין כבוד אלו לאלו אני יודע שהן בני אדם מהוגנין: وقال الحاخام ليفي: ظهر (ملاك) له (إبراهيم) بصورة بائع خبز وآخر بصورة بحّار والثالث في صورة عربي. فقال: عندما رأيت أن الشكينا تنتظركم، عرفت أنكم رجال محترمون. وعندما رأيت أن واحدكم يبرهن عن الشرف للآخر، عرفت أنكم من أصول نبيلة ". وقد لاحظ إبراهيم أن الأخير ...الخ.

[1] ربما أنها من زمن أقدم؛ أنظر: Noldeke-Schwally, I, S. 105

وهكذا، فالهاغاداه – قارن أيضاً: " قدوشيم 32 ب – كالقرآن الكريم، تؤكد أن إبراهيم لم يتعرف على الملائكة؛ وبوضوح أكثر، يصر أفراهاط، في الترتيلة xx (نشر Wright، ص 391)، على المسألة: " عندما رأى إبراهيم أولئك الملائكة، عاملهم وكأنهم أغراب، فجرى إليهم وارتجاهم الذهاب إلى كوخه والاستراحة عنده، فهو بالتالي يريد الحصول على البركة باعتباره مضيفاً للغرباء. وكان يريد أن يُعجب هؤلاء للغاية، من أنه، وهو الإنسان المحترم، واضع ذاته وقمعها وترجاهم، للغرباء، كي يرتاحوا ويتوقفوا عنده. لذلك، كانت عند إبراهيم دائماً، عادة أن يأخذ الغرباء إليه. وعندما رأى هؤلاء الغرباء، اعتقد أنهم غرباء فقراء، فركض إليهم، وأخذهم إليه كغرباء، فعظمتهم كانت عن عينيه مخفية ".

في النص القرآني، نجد أن الملائكة لم يلمسوا الطعام. وكون الملائكة يكتفون بالوقوف، كما لو أنهم يأكلون، نجده على نحو خاص عند يوسيفوس في عادياته 2,11,1 وفيلون (*De Abraamo*, C ohn , 118) ، حيث يعتقد الاثنان بمعجزة أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب، رغم التصور بأنهم دعوا، كما لو أن الطعام معد لهم كي يتناولوه. والشيء ذاته يزعمه سفر *الجامعة رباه* 17:3.

وبحسب *عدد رباه* 19:10 ، أرادت الملائكة أن لا تنتهك أعراف الضيوف وتأكل بالتالي عند إبراهيم. مع ذلك، فقد كانت الكلمة التي تشكروه بها: " אנו אין לפנינו אכילה ושתיה: الطعام والشراب ليسا من الأمور التي تخصنا " (*تكوين رباه* 12:48)؛ إذن ، " שאין אכליה ושתיה למעל: في السماء لا يأكل الإنسان ولا يشرب " (*تكوين رباه* 16:48) ؛ كذلك فالملك، الذي يظهر لوالد شمشون، لا يأكل أي شيء (قض 16:13) ؛ على نحو مشابه، فمرافق طوبيا كان يأكل ويشرب ظاهرياً ليس إلا (طو 19:13)؛ أما أفرام السرياني، فيقول، إن إبراهيم وضع أمام الملائكة طعاماً أرضيّاً، لكن ليس كي يسكت جوعهم (*OPP* 1, 68E)؛ كذلك يزعم ثيودرتوس[1]، أن تقديم الطعام للملائكة مسألة ظاهرية ليس إلا. ووفقاً لرأي محمد، الذي كان عربياً، فإنه لأمر مرفوض، ألا يأكل ضيوف إبراهيم، إذا أظهر لهم الضيافة.

---

[1] Ginzberg, *Haggada*, MGWJ 1899, S.500

بحسب القرآن الكريم، فإبراهيم يخاف من الملائكة. ويمكن أن نلاحظ شيئاً كهذا في قصة شمشون في سفر القضاة (22:13 وما بعد)؛ أما اندهاش سارة، من أنها كامرأة ستحمل من جديد، وإشارة الملاك أن لاشيء صعب على الله، فتماثل بدقة رواية سفر التكوين 14:18.

إذن، للراوية القرآنية بالتالي ما يماثلها عند اليهود والمسيحيين .

الملائكة تسمي عائلة إبراهيم أهل البيت. وفي القرآن الكريم يطلق على الكعبة التسمية " بيت " الذي وضع أسسه إبراهيم وإسماعيل (2:125 ؛ مد)، والذي يسمى أيضاً " مقام إبراهيم " (3:97 مد) ، وكذلك " مكان البيت " (22:26 ؛ مد).

تشفع إبراهيم للمدن الآثمة :

السورة (11:74-75؛ 3 مك) :" فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط. إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب. يا إبراهيم أعرضْ عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود "؛ وفي الآية 29:31، تقول الملائكة لإبراهيم: " إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين " . لكن إبراهيم يُشيرُ إلى لوط بقوله :" إن فيها لوطاً " (29:32)؛ قارن مع تك 18:23 وما بعد؛ من ناحية أخرى، فسفر التكوين-19 18:18، الذي يقدم الرواية التوراتية لتشفع إبراهيم، يُشيرُ، كالقرآن الكريم، إلى الصفات الدينية الأخلاقية عند إبراهيم.

لكن ثمة فرق بين الرواية التوراتية وتلك القرآنية. ففي حين يتحدث إبراهيم فقط بشكل تعميمي عن الصالحين في سدوم الذين يجب أن لا يذهبوا بجريرة الطالحين، سفر التكوين (18:24وما بعد)، نجد إبراهيم في القرآن الكريم يتشفع إلى الله بأن لا يدمر المدينة الآثمة، لآن لوطاً يقطنها. لكن الرواية الأخيرة تتناسب مع سفر *التكوين راباه* 49:25 ، حيثُ يفهم إبراهيم من عبارة " الصالحون العشرة " الذين هم بحسب رأيه موجودون في سدوم، عائلة لوط: ולמה עשרה? • • • שהיה סבור שיש שם עשרה: לוט ואשתו וד׳ בנותיו וד׳ חתניו: ولماذا عشرة؟ أعتقد أنهم يمكن أن يكونوا موجودين في سدوم، أي لوط، زوجه، بناته الأربع وأولاده بالتبني الأربعة "؛ في القرآن الكريم يبدو التدمير الذي يقرره الله للمدن كعقاب ، يضرب به الله الآثمين، " كأمر الله " الذي لا راد له

(16: 1 ؛3 مك ؛ 38:33 ؛ مد). لا تستطيع الأوثان إفادة فرعون وقومه في شيء، " لما جاء أمر ربك " (11: 101 ، 3 مك). في الجحيم يرغب الكفار أن يقبسوا من نور المؤمنين (هذا يعني أن المؤمنين سوف يحتفظون بمنافعهم). لكن على الكافرين أن يسمعوا، أنهم ارتابوا بالله حتى جاء أمره، أي حتى حاق بالخاطئين العذاب المحدد لهم (57:12؛ مدنية وربما مكية[1]).

لوط يتشاجر مع قومه :

السورة (26:160-169 ؛ 2 مك) : " إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون. إني لكم رسول أمين[2]. فاتقوا الله و أطيعون. وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين. أتأتون الذكران من العالمين. وتدرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون. قالوا لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المخرجين. قال إني لعملكم من القالين. رب نجني وأهلي مما يعملون ". وبحسب (29:28-29):" إنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين. أإنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديكم المنكر فما كان جواب قومه إلا أن قالوا ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصادقين ". قارن أيضاً : 38:14 و 33:54 -36 ؛2 مك .

إن تذكير لوط لقومه ، ليس أصله الروايات التوراتية ، بل هو تصور يهودي – مسيحي ، يفهم منه أن مهمة الملائكة ليس فقط سحب لوط، من أجل إنقاذه، بل أيضاً نصح السدوميين بالتوبة. أنظر تكوين *راباه*: " מלמד שפתח להם המקום פתח של תשובה: تقول التعاليم: إن الله فتح لهم باب التوبة ". أشياء مشابهة يقولها أفرهاط: " وحاول (لوط) من خلال الملائكة أن يهدي السدوميين، لكن هؤلاء ظلوا على وقاحتهم فغرقوا وماتوا وأحرقوا بالنار والكبريت [3] ". الإنذار القرآني، الذي يشير إلى العيب الذي كان السدوميون يقترفونه (قارن تك 19:5) ، مشابه بالصدفة، بطريقة تعبيره، لتعابير رسل الله، في القرآن الكريم، حين ينذرون أقوامهم. فقد قال نوح لقومه: " ألا تتقون " (26:106؛ 2 مك)؛ وقالها أيضاً هود لقوم عاد (26:124 ؛2 مك)؛ صالح لثمود (26:142 ؛ 2 مك)؛ شعيب لأهل مدين (26:177 ؛ 2 مك)، الله لليهود في سيناء (7:171؛ 2 مك)؛ الياس لقومه

---

[1] يبدو أن الإسلام يرفض تعاليم " عطية الأب " اليهودية. انظر *المصدر السابق*، ص 114.

[2] بحسب الرأي المسيحي يبدو لوط كشخص صالح . أنظر : رسالة بطرس الثانية 7:2

[3] Ginzberg, *Haggada*, MGWJ 1899, S.501

(124:37)؛ ومحمد لأهل مكّة (197:2؛ مد؛ 31:10، 3 مك ؛ 52:16،3مك؛ 87:23، 2 مك).

ومثل لوط، لا يتوقع نوح (72:10، 3 مك)، صالح (145:26)، شعيب (180:26)، ومحمد ذاته (95:25 ؛ 2مك ؛ 109:26 ؛ 2مك ؛ 47:34 ؛ 3مك ؛ 86:38 ؛2 مك)، أجراً عن الرسالة التي يبلغونها لهم ، فأجرهم على الله وحده.

بالمقابل ، تقول *أبوت* ، 3:1، " אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, לא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמיל עליכם: إنه يجب على المؤمنين أن لا يكونوا مثل الذين يخدمون سيداً، سعياً وراء الأجر، بل كونوا مثل الخدم، الذين يخدمون السيد ليس رغبة بالأجر، بل خوفاً من الله ".

الرسل يأتون إلى لوط:

السورة (15 :61-64 ؛ 2 مك) : " فلما جاء آل لوط المرسلون. قالَ إنكم قوم منكرون. قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون. وأتيناك بالحق وإنا لصادقون ". أما الملائكة الذين يظهر أنهم يقبلون دعوة إبراهيم مباشرة، فيرد عليهم، بالقول: إنكم قوم منكرون (51:24)؛ وبهذه الكلمات نفسها يحيي إبراهيم ضيوفه، معتبراً أنهم فقط جاءوا إلى لوط كي ينقلوا له رسالة الله.

وبحسب الرواية التوراتية (تك 19: 1-3) فقد كانَ الملائكة بحاجة إلى الحاح لوط، كي يدخلوا منزله. وهو ما قاد المدراش إلى الملاحظة التالية: (*بابا مصيعا* 86أ) מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול: نستنتج من ذلك أنه ليسَ من الضروري إنجاز ما يطلبه شخص (رجل) عادي بشكل فوري لكن طلب رجل هام (كبير) يجب إنجازه فورا. يقدم لنا أوريجانس تعاليم مماثلة[1] . إذن ، هذه الحكاية المتعلقة بقبول الملائكة دعوة لوط لتناول الطعام تخرج عن حدود رواية التكوين (19:3)، لكنها موجودة في مصادر أخرى.

---

[1] Ginzberg, *Haggada*, MGWJ 1899, S.501

السورة (11:77-79 ؛ 3 مك): " ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً، وقالَ: هذا يوم عصيب. وجاء قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات؛ قالَ: يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر[١] لكم، فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي؛ أليسَ منكم رجل رشيد. قالوا: قد علمت مالنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد ".

وبحسب (15:67-72 ؛ 2 مك)، يوضح السدوميون، أنهم منعوه عن استقبال الضيوف. كذلك يُقالُ هناك، أنهم كانوا سكارى[٢]. أما السورة (27:54-56 ؛ 2مك)، فتقول، إنَّ سكانَ سدوم، الذين كانَ يوبخهم لوط على لا أخلاقيتهم، يطلبون من عائلة لوط مغادرة المدينة.

قارن: تك 19:4-9 ؛ من الجدير بالملاحظة هنا، أن لوطاً مثل معظم رسل الله في القرآن الكريم، يطلب من القوم غير المؤمنين، أن يخشوا الله؛ لكن الرواية التوراتية لا تذكر، أن الآثمين كانوا سكارى.

---

[١] " هن أطهر لكم ". طهر مفهوم عبادي مثل טהר العبرانيّة. خلال الحقبة المكيّة الأولى (74:4)، صدر الأمر لمحمّد: " وثيابك فطهّر ". قارن: تك 2:5. و " القرآن... من صحف مطهّرة " (80:13-14؛ قارن: 89:2). ووحدهم المطهّرون يمسّونه (79:56). في الحقبة المكيّة الثانية، (21:76)، ثمة حديث عن شراب طهور، والذي يشربه الأبرار في الجنّة، مثله أيضاً " ماء طهور "، يرسله الله من السماء. إلى هذه الحقبة تنتمي أيضاً قصّة قوم لوط، الذين زعموا، أن الملائكة لم تزرهم إلا لأنهم كانوا قوماً " يتطهّرون " (57:27؛ قارن: 80:7). في الحقبة المدينيّة، يتحدّث لقرآن الكريم عن أزواج مطهرة، ستكون من نصيب المؤمنين في الجنّة (25:2؛ قارن: 80:7)؛ كما كان على إبرايم وإسماعيل أن " يطهرا " الكعبة (125:2؛ قارن: 27:22). " تطهر " تستخدم لتعيين حدود نجاسة النساء (222:2) والطلاق (232:2). يرسل الله من السماء ماء على المسلمين، وهم يحاربون، حتى " يطهرهم " (8:11). مريم " مطهرة " ومصطفاة (42:3)؛ وفي الآية نفسها نجد أن الله " مطهر " عيسى من الكافرين (55:3؛ قارن: حز 13:43)؛ وكذلك أيضاً نساء النبي (33:33). إن تعابير مثل " أطهر لكم " ترد غالباً في هذا الزمن (مثلاً: 13:58). ثمة رجال يحبّون أن يتطهروا، والله يحبّ منهم ذلك (108:9). وعلى محمد أن يأخذ من العرب الصحراويين صدقة، تطهرهم (103:9). والله لم يشأ أن يطهر قلوب اليهود (41:5). من أجل قواعد الطهارة؛ قارن:

Rivlin, *Gesetz im Koran*, Jerusalem, 1943, S. 83 ff.

[٢] يقول أبتوفيتسر (Schreben vom 19.IV.32) إن فكرة السدوميين السكارى، مأخوذة ربما عن حكاية أشير إليها في الأغاداه وقدّما ترتليانوس بالتفصيل، تقول إن دمار سدوم حدث أثناء أحد الأعراس. انظر: مورملشتاين في מנחתבכורים، ص 40 (*Festschrift zu Ad. Schwarz* 80. Geburtstag).

السورة (11: 80-81؛ 3 مك): " قال (لوط): لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد. قالوا: يا لوط إنّا رسل ربّك، لن يصلوا إليك، فاسر بأهلك بقطع من الليل لا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم، إن موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب؟ ".

أشياء مشابهة نجدها في السورة (29: 33-34؛ 3 مك)، حيث تطمئن الملائكة لوطاً وأهله، بالقول: لا تخف ولا تحزن.

تقول السورة (15: 65-66؛ 2 مك) إنه على لوط وأهله أن يمضوا إلى حيث يؤمرون، ولا يلتفت أحد منهم إلى الوراء كي لا يكون مع أولئك الآثمين الذين سيقضى عليهم في الصباح.

في حين، بحسب الرواية القرآنيّة، على لوط أن يغادر المدينة في الليل الأكثر ظلمة، بقطع من الليل، فإنه في سفر التكوين (19: 15)، يغادرها عند طلوع الفجر. مع ذلك، ففي سفر الخروج (12: 29)، בחצי הלילה، نجد أن اليهود يتركون مصر عند منتصف الليل؛ قارن أيضاً من الاصحاح ذاته الآيتين 31 و 42. لكن سفر *الخروج راباه* (18: 7): כשם שהפך סדום בלילה כך הרג בכורי מצרים בלילה: كما دمر سدوم بليلة هكذا قتل أبكار المصريين بليلة؛ يمزج تدمير سدوم بالخروج من مصر.

من الممكن أيضاً أن نربط بين " ليس صباحاً بقريبين " وسؤال الحارس وجوابه في سفر إشعيا 21: 11-12 [･･･מה מלילה･･･אתא בקר וגם לילה: ما الليلة... الصباح آت والليل أيضاً]؛ وبحسب سفر الخروج راباه 18: 9 على " ليل الملاحظات "، أي ليل الخروج من مصر، فإنه ليس الليل الذي يحدث فيه حزقيال ودانيال ورفاقهم المعجزة فحسب، بل هو أيضاً الليل الذي يظهر فيه المشيح ذاته، كما يمكن أن نستنتج من الآية الواردة عند اشعياء المذكورة آنفاً.

تدمير المدينة والآثمين:

السورة (54:36-38؛ 2 مك): " ولقد راودوه عن ضيفه، فطمسنا أعينهم فذوقوا عذابي ونذر. ولقد صبّحهم بكرة عذاب مستقر ".

السورة (11:82-83؛ 3 مك): " فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود. مسومة عند ربّك ".

قارن: 15:66؛ 15:74؛ 26:172-173؛ 37:136. وتقول الآية (45:34 ؛ 2 مك)، إن الله أرسل على المدينة حاصباً. لكن الله يترك في المدينة " آية للذين يخافون العذاب الأليم " (51:37؛ 1 مك). قارن أيضاً: (41:35؛ 3 مك). وبحسب (21:71؛ 2 مك)، ينجي الله لوطاً " إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ". إن أفول السدوميين موصوف في الآية 15:73 بكلمات: فأخذتهم الصيحة مشرقين.

وكما في سفر التكوين 19:11، كذلك في القرآن الكريم، يضرب العمى السدوميين. والعذاب الذي يحل في الصباح، بالنسبة للقرآن الكريم، هو أمر من الله، الذي يبدو محتوماً. كذلك فإن اجتياح طوفان الخطيئة، في الآية 11:40 (3 مك)، يستهل بكلمات: حتى إذا جاء أمرنا.

سوف يتم تعذيب السدوميين بحجارة من سجّيل، والتي يمكن مقارنتها مع אנים גדולים [حجارة ضخمة (من السماء)]، التي يرمى بها الملوك المنهزمون، بحسب يش 10:11؛ وبحسب تك 19:24 ، فإن سدوم تطحن بالكبريت ومطر النار[1]: [وأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً من السماء]. عن المطر الناري، يتحدّث أيضاً فيلون (*De Abrahamo*, Cohn, §138 ff)؛ أما يوسيفوس (*Bell. Jud.* IV, 483 f.)، فيعتبر أن سدوم احترقت بالبرق، كما يتحدّث في *عادياته* (I، 11، 4)، عن قذائف من نار (όθεζ ενσχηπτει βελος είς τηνπόλιν).

يحذّر محمد المكيين غير المؤمنين به بالحاصب أيضاً (17:68؛ 67:17).



(1) قارن: Horovitz, *K.U.* S.11

لكن سدوم وعمورة المدمرتين - لا تذكر أي منهما بالاسم في القرآن الكريم، بل يشار إليهما دائماً بتعبير " المؤتفكة "، وهي تسمية يقارنها هيرشفيلد[1] بتعبير מהפכה ، الذي يطلق في العهد القديم على سدوم وعمورة بعد تدميرهما[2] – تظهران " كآية لله " لمن يخشى عذاب الله. لأجل ذلك؛ قارن: فيلون (*De Abrahamo*, Cohn,141 ff): " إشارة أوضح على ذلك، حيث يمكن أن نرى هناك: آية تذكّر بالكارثة التي حصلت، حيث الكبريت والنار المتصاعدة أبداً، وهو ما يمكن أن نفتّش عنه هناك. لكن كدليل أساسي واضح على الحالة السعيدة القديمة التي كانت تعيشها الأرض، ثمة مدينة في الجوار تتمدد بقاياها في المناطق المحيطة. والمدينة يقطنها كثير من الناس، وأرضها غنيّة بالطعام والحبوب والثمار عموماً، للبرهان على أن العقاب على أولئك يفرض عبر الحكم الإلهي (عليهم) ". وبحسب يوسيفوس، *Bell. Jud.*IV,483 ، نجد آثار النيران التي أرسلت من السماء موجودة حتى الآن. وفي سفر الحكمة، 10:6-7، يقال: " فهي (الحكمة) التي عرفت البار، وصانته بلا عيب أمام الله، وحفظته أقوى من حنانه لولده. وهي التي أنقذت البار لما هلك الكافرون، وكان هابطاً من النار الهابطة، على المدن الخمسة. ولا تزال هناك للشهادة على شرّهم، أرض مقفرة يسطع منها دخان، ونبات يثمر ثمراً لا ينضج في أوانه، وعمود من ملح قائم تذكاراً لنفس لم تؤمن ".

يظهر في القرآن الكريم أيضاً أن " الآية " تشكّل نوعاً من التوكيد على إرسال رسل العقاب. والعقاب غالباً ما يتماثل بالتالي مع هذه " الآية ". من مثل تلك " الآية "، على الأجيال القادمة أن تتعلّم أيضاً. وهكذا كان العقاب، الذي أحاق بقوم لوط، " للناس آية " (37:25؛ 2 مك) أو " لقوم يعقلون " (35:29؛ 3 مك). يترك الله سفينة نوح كآية (15:54؛ 2 مك). كما أن الطفل الذي ولد لإبراهيم في سن متأخرة لا بدّ أن يكون آية للأجيال التي جاءت بعده (21:19؛ 2 مك)؛ على النحو ذاته يتم التعامل مع نجاة فرعون (92:10 ؛ 2 مك)؛ زكريّا وأمه (91:21؛ مد)، وأعجوبة الذين ناموا زمناً طويلاً (أهل الكهف) (259:2 ؛ مد). يمكن أن نجد ما يماثل هذه القصة في التراث اليهودي وهي المسماة بحوني. من هنا نفهم، كيف أن المكيين يطلبون من محمد آية كهذه، حتى يكون

---

[1] *Beiträge*, S.37 .

[2] من أجل هذه الكلمة؛ قارن : Horovitz, *Jewish proper names*, S. 187.

باستطاعتهم التأكد من رسالته (7:37؛ 3 مك)، مع أنه كان باستطاعة الله جعلهم مؤمنين من خلال آية (26:4؛ 2 مك).

لكن الصيحة أخذت السدوميين، عندما حاق بهم العذاب، مثلما أخذت قوم صالح (11:67؛ 3 مك)، وفرعون وهامان وقارون (29:40؛ 3 مك)، وشعب الحجر (١٥:٨٣؛ ٢ مك)، وشعب آخر، لا يذكر القرآن الكريم اسمه (23:41 ؛ 2 مك).

زوجة لوط:

السورة (27:57؛ 2 مك): " فأنجيناه (لوط) وأهله إلا امرأته قدّرناها من الغابرين[١] ". قارن: (15:60)؛ (26:171 [٢])؛ (37:135) (2 مك).

سوف تلقى زوج لوط، كما تقول نبوءة الملائكة، ما سيلقاه الآخرون من سكّان سدوم: سيصيبها ما أصابهم. انظر (11:83؛ 3 مك)؛ (66:10؛ مد)؛ حيث تذكر زوج لوط بجانب زوج نوح، فالاثنتان تمثّلان زوجين كافرتين لرجلين صالحين. بالمقابل، فسفر التكوين (19:26)، يتحدّث هو أيضاً عن السلوك العنيد لزوج لوط. كما يورد غرينباوم[٣] مواضع هاغاديّة، تقول إن زوج لوط لم تكن أفضل من باقي سكّان سدوم. وعندما حضر الملائكة، طلبت ملحاً من الجيران، وكان السدوميّون معروفين بذلك إذا ما حل بهم ضيف. ويذكر غرينباوم[٤] أيضاً أسماء لمؤلفين سريان، يقولون إن زوج لوط كانت أخت ملك سدوم، وكان أهل بيت أبيها مغرمين بها للغاية. وهؤلاء أيضاً لم يكونوا يريدون أن يؤمنوا بتدمير سدوم المعلن.

---

[١] من غير الممكن أن الآيتين 33:29؛ 37:51؛ تعنيان أن زوجة لوط المتحوّلة، تظل آية لمن يأتي بعدها. مع ذلك، فالحكاية اليهوديّة تزعم أن عمود الملح الذي تحوّلت إليه زوجة لوط ما يزال موجوداً حتى الآن. أنظر: **והיה ק"מא עמוד דמלח** (*ترغوم تكوين* 19:26).

قارن أيضاً رسالة *ندّا* التلموديّة، 70 ب. أنظر أيضاً: *حكمة سليمان*، 7:10؛ نشر كاوتش 493:1P Hk/v HdqhW:

Rappaport, Agada und Exegese bei Fl. Josefus, 106 Anm. 99

[٢] غالباً ما يضاف إلى اسم زوجة لوط، كما هي الحال عليه عنا، تعبير " في الغابرين ". ويعتقد شبرنغر (المجلد الأول، ص 493، القسم الأول)، أن أصل الكلمة هو **עבר** الآراميّة (أو العبريّة)، التي تعني عب أو اجتاز الحدود.

[3] *Neue Beiträge*, S134

[4] *Neue Beiträge*, S145

يجب أن يكون إبراهيم مسلماً :

السورة (2: 131؛ مد): " إذ قال لربّه أسلم؛ فقال: أسلمت لله رب العالمين[١] "؛ من جانبها، توضح ملكة سبأ بكلمة أسلمت، خضوعها لإرادة الله، الذي لا بدّ أن تعترف بقوته (27: 44؛ 2 مك): [" ربّ إني ظلمت نفسي وأسلمت "] ؛ مثلها مثل محمد ذاته، الذي يحاجه أهل الكتاب، والذي لا بدّ أن يطلب منهم أن يسلموا: (3: 19 ؛ مد).من الجدير بالذكر هنا، أن الطلب المختصر أسلم، لا يتماشى إلا مع إبراهيم، الذي هو كمؤسس للكعبة، كان أيضاً، أول من اعترف بإيمانه بالله.

إبراهيم يؤسّس الكعبة :

السورة (2: 127-129؛ مد): " وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت[٢] وإسماعيل : ربّنا تقبّل منّا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة[٣]

---

[١] إن تعبير " فلمّا أسلما " ، الذي يقال عن إبراهيم وإسماعيل، إنما يعني فقط، " أسلما ذاتيهما لإرادة الله ". ولم تبدأ كلمة " أسلم " بأخذ معنى " اعتنق الإسلام " إلا تدريجياً. لكن ليدتسبارسكي يعيد ترجمة هذه الكلمة ليصبح معناها، " يدخل في دين الإسلام"؛ أنظر: *ZSI*, S.86 ؛ بالمقابل، فإن هوروفيتس يعتبر أن المعنى الأساسي هو تسليم الذات؛ أنظر: *K.U.*, S. 55. وهذا المعنى مستمد عن الآراميّة؛ قارن **השלם** في عزرا 7:19 ؛ دانيال 5:26؛ أنظر أيضاً: **בא והשלים עצמו לקדוש ברוך הוא וקב לעיו עול מלכות שמים** (*تنحوما*، تحرير بوبر؛ ص 36). إن الكلمات الأساسيّة التي تهمنا هنا قد لا تكون موجودة بغير اللغة الآراميّة: وأشلم نفشيه لقديشا بريخ هو **ואשלם נפשיה לקדישא בריך הו**، وهذه قريبة جداً من التعبير العربي: أسلم لرب العالمين (هوروفيتس، المصدر السابق). من أجل التعبير أسلم؛ انظر:). قارن: Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, S. 115/*المرقاة* السامريّة أيضاً تسمّي إبراهيم: أوّل المؤمنين في العالم.

[٢] تسمّي الملائكة عائلة إبراهيم، " أهل البيت " (11: 73؛ 3 مك). الكعبة تسمّى أيضاً " البيت العتيق " (22: 29؛ مد) و" البيت المعمور " (52: 4؛ 1 مك)، الذي هو، كمقام إبراهيم، جعل مثابة للناس (2: 152). الله يسمّى " رب هذا البيت " (3: 106؛1 مك). و"البيت " هو هدف رحلة الحج. البيت كلمة من أصل عربي؛ أنظر: Rivlin, *Gesetz im Koran*, Jerusalem, 1943, S.26.

[٣] قارن: (14: 40 ؛ 3 مك). لأن ذريّة إبراهيم لا تسلم لله، فإنهم لا ينالون عهده (2: 124)، مع ذلك، فإن كثيرين منهم يهدون إلى صراط مستقيم (6: 87؛ ٣مك). المسلم الصالح يدعو كي يرزق ذريّة صالحة، مؤمنة. وهكذا فعل أيضاً زكريّا (3: 38؛ مد). إن الذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان، ستلتحق بهم ذريتهم في الجنّة، وسوف توازى الأعمال الصالحة بين الجميع (52: 21؛ 1 مك).

لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التوّاب الرحيم. ربّنا وابعث فيهم رسولاً[1] منهم يتلو[2] عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم".

---

[1] في (2:246)، يطلب بني إسرائيل: ابعث لنا ملاكاً.

[2] في الحقبة المكيّة الأولى ترد "تلا" بمعنى "قرأ"، وذلك في سياق الحديث عن آثم مجهول الاسم، والذي حين تتلى عليه آيات الله، يقول، "أساطير الأولين" (15:68). وتشير (68:37) إلى نوع من التداول لكتابات متوارثة، حيث يقال إن العرب، الذين كان محمد يحمل إليهم كتاباً موحى، "أم لكم كتب فيه تدرسون"؟ أساطير لأولين بالتالي هي جزء من الأدب الموحى لأهل الكتاب.في الحقبة المكيّة الثانية (3:37)، نجد حديثاً عن الملائكة الذين يتلون الذكر؛وإذا ما أخذنا الآيتين 4:37 و 5:37 معاً، نصادف نوعاً من الشهادة بأنه لا إله إلا الله، رب السموات والأرض، وهو ما يذكرنا بالتسبيح الإلهي في الصلوات الثمان عشرة عند اليهود. من هذه الحقبة أيضاً نصادف "تلا" ذات العلاقة بحكايا كتابيّة متناقلة تقليديّاً. هذا ما نجده في 69:26: "واتل عليهم نبأ إبراهيم". وحين كانت تتلى "آيات الرحمن"، (قارن: تث 22:6؛ 2:29؛ 4:16)، أي عجائب التاريخ، على أنبياء الله ورسله السابقين، كانوا يخرّون سجّداً باكين (58:19). من تلك الحقبة يأتي أيضاً التصوّر، بأن الذين "أوتوا العلم"، حين يتلى القرآن عليهم، يخرّون للأذقان سجداً، ويقولون سبحان ربّنا إن وعده كان مفعولا (109-107:17). من أجل أن يقرأ هذا الكتاب الموحى بسهولة ويسر، تمّ إنزاله مفرّقاً (107:7 – فرّقناه لتقرأه. قارن: פרקים). هذا يمكن أن يقودنا مع هوروفيتس (*بحوث قرآنيّة*، ص 70)، إلى نتيجة مفادها، أن جمع القرآن وقتها لم يكن قد تم الانتهاء منه، بحيث لا بد في كل مرّة من تلاوته مفرّقاً؛ وهو ما يذكّرنا برسالة *غطين* 60 آ: מגלה מגלה נתנה. من هنا، ثمة نوع من التلاقي بين نمط القراءة المفرّقة للقرآن الكريم، وقراءة اليهود على نحو مقطّع للتوراة (פרשיות). على محمد أيضاً أن يتلو كتاب الله، الذي "لا مبدّل لكلماته" (27:18).أثناء الحقبة المكيّة الثالثة، وفي نقاش محمد مع معارضيه، يتم استخدام صيغ حادّة، يُردّ بها على الكاذب الكافر، الذي يتقسّى بصلف، حين يسمع آيات الله، كما لو أنه لم يسمعها (8:45). بل إن الكافرين يعترضون، حين كانت تتلى على مسامعهم "آيات بيّنات"، بالقول: "إئتوا بآبائنا" (25:45). هؤلاء الكفّار يشيحون بوجههم أيضا بحدّة عنه، الذي "كان على بيّنة من ربّه ويتلوه [القرآن الكريم] شاهد منه ومن قبله كتاب موسى" (17:11). يتلو الله على محمد قصّة موسى وفرعون (3:28). على أية حال، يحمي محمد ذاته من ملاحظة ممكنة من أهل الكتاب بأن تقاليده الكتابيّة غالباً ما كانت تحمل طابع سوء الفهم، بأنه لم يكن حين أعطى الله الوصايا على سيناء (44:28)؛ وما كان ثاوياً في أهل مدين يتلو عليهم "الآيات" (45:28). لكن أهل لكتاب يشهدون على كون الوحي الجديد يتطابق مع القديم، حيث يقولون، حين يتلى القرآن الكريم على مسامعهم، "آمنّا به إنه الحق من ربّنا" (52:28-53). في جهنّم سيسأل الكفّار، "ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربّكم" (71:39). يطلب من محمد ذاته التالي: "اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة" (45:29). فعليه الإيمان أن ما أنزل على أهل الكتاب وما أنزل عليه واحد (46:29). لكن محمداً لم يكن يتلو من قبل الكتاب المنزّل من كتاب ولا يخطه بيده اليمنى، حتى لا يرتاب المبطلون، بل "هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم" (47:29-48). وعلى سؤال الكافرين، "لولا أنزل عليه آيات من ربّه" (50:29)، نجد الجواب القائل، "أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم" (51:29). كان طلب قومه، "إئت بقرآن غير هذا أو بدّله" (15:10)، الأمر الذي يرد عليه بالقول، "لو شاء الله ما تلته عليكم ولا أدراكم به" (16:10). يعطى محمد النص التالي: "وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا وكنّا عليه شهوداً" (61:10). في هذه الحقبة أيضاً، يطلب من محمد أن يتلو قصّة نوح (71:10). يتلو عليهم آيات بيّنات، فيقول قومه، "ما هذا إلا رجل منكم يريد

وتظهر (22:26-28؛ مد) على نحو خاص هدف إبراهيم من بناء البيت — الكعبة: " وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك[١] بي شيئاً، وطهّر بيتي للطائفين والقائمين والركّع السجود. وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كلّ ضامر يأتين من كل فجّ عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فكلوا منها واطعموا البائس الفقير...". وفي (3:96 ؛ مد)، يسمّى " مقام إبراهيم[٢] " أول بيت وضع للناس وهو مبارك.

قارن *سفر اليوبيل* (22:24، وما بعد) (Kautzsch, II, S 78)، حيث يقول إبراهيم ليعقوب قبل موته: " لقد بنيت هذا البيت لي، كي يبقى اسمي في الأرض، التي أعطيت لك ولبنيك إلى الأبد، وسوف يسمّى بيت إبراهيم. ستعطى لك ولبنيك إلى الأبد، وستبني بيتي وتضع اسمي أمام الله ".

أن يصدّكم عمّا كان يعبد آباؤكم "؛ أو أنهم نظروا إلى التعاليم الجديدة على أنها كذب أو سحر (10:43). لكن العرب لم يؤتوا كتباً يدرسونها ولا أرسل عليهم نذيراً (34:44). أما الذين يتلون " كتاب الله " ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة فسوف يوفون أجورهم ويزاد من فضله (35:29). يقول الكفّار عمّا يتلى عليهم من آيات أنه سحر (46:7). وفي نهاية الحقبة المكيّة الثالثة يتمّ تقديم تصوّلا للديكالوغ بالكلمات التالية: " تعالو اتل ما حرّم ربّكم عليكم " (6:150). في الحقبة المدينيّة ترد " تلا " ضمن التوبيخ الموجّه لليهود: " أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب " (2:44؛ قارن: متى 23:2 وما بعد). في الآية (2:121)، نجد كلاماً عن الذين أعطاهم الله الكتاب، وهم يتلونه حق تلاوته. اليهود والمسيحيّون، يحاربون بعضهم بعضاً، والطرفان يتلون الكتاب (2:113). محمد هو رسول الله، الذي " يتلو صحفاً مطهرة " (98:2). وهو ينتمي إلى الأميين (**אמות העולם**، من أجل هذه الكلمة؛ أنظر: هوروفيتس، *دراسات قرآنيّة*، ص 52)، كي يتلو عليهم آياته (2:63). حين تتلى هذه الآيات على المؤمنين، يزداد إيمانهم (8:2). وليس باستطاعتهم من ثم أن يكفروا (3:100). يطلب من اليهود ما يلي: " فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين " (3: 93). من أهل الكتاب جماعة يتلون " آيات الله " أناء الليل (3:113). تأتي " تلا " في (4:127) كتعبير عن الحدود في ما يتلى من لكتاب. الذكر بالنسبة للمؤمنين هو " آيات الله مبينات " يتلوها الرسول (65:11). عند تلاوة كهذه، تبدو وجوه الكفار ممتعضة. ويحبّون الهجوم على الذين يتلون عليهم (22:72).أما قصّة قابيل وهابيل فتستهل بكلمات، تقول: " واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق " (5:27).

---

[١] " لا تشرك بالله "، يحذر بها لقمان ابنه (12:31؛ 3مك). كذلك فالديكالوغ القرآنيّة، تأمر: لا تشرك به شيئاً.

[٢] تشير " مقام " أيضاً إلى مكان محدد سيكون لكل إنسان في العالم الآخر (37:164؛ 44:51؛ 2 مك). من أجل " مقام **מקום** كمكان للصلاة؛ أنظر: *براخوت* 6 ب **כל הקבע מקום לתפלתו אלהי אברהם יהיה בעזרו וכשמת אומרין עלין: אי חסיד, אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו**: ها نحن نعيّن لك مكاناً للصلاة، يقف بجانب إله إبراهيم، وحين تموت، يقال: أيها المتواضع، أيها الصالح من بين تلاميذ أبينا إبراهيم. من التكوين 19:27، يمكننا أن نتلمس أن إبراهيم حدد مكاناً للصلاة.

بعودة إلى آراء الباحثين الغربيين في المسألة، فإن سميث[١] يرى في تصوّر تأسيس إبراهيم للكعبة، تداعيات مع بناء إبراهيم لمذبح الرب، كما يقول التكوين[٢]. أما غريمه[٣]، بالمِقابل، فيعتبر أنه في المسألة نوع مناورة متعمدة. من ناحيته، يشير رودلف[٤] إلى المسيحيين العرب، الذين التمسوا العذر في تبجيلهم للكعبة[٥]، بعد اعتناقهم المسيحيّة على هذا الأساس، الأمر الذي قد يكون مصدر هذا التصوّر على الأرجح. بأية حال، فالرأي الذي يرى في إبراهيم أباً للمؤمنين المستقبليين (رومية 11:4، وما بعد)، هو رأي مسيحي كما يتضح. مع ذلك، فالمسيح يرفض،بحسب متّى (9:3)، رأي الفريسيين والصدوقيين الذي يشيرون فيه إلى إبراهيم كأب لهم. لكن رسالة رومية (16:4)، تتحدّث عن إيمان إبراهيم الذي هو " أب لنا جميعاً "، والذي هو " أب لأمم كثيرة " (قارن: تك 5:17)، الذي لم يكن ضعيف الإيمان (قارن: تك 17:17)، وقد صدق وعد الملاك له ولسارة وهما اللذان كانا عجوزين (رو 19:4-20).

وهكذا، فالمسيحيّة، كما اليهوديّة، أسبغت على إبراهيم مكانة كبيرة، حيث تسميه كما آباء الأرض المقدسة الآخرين، אבינו أباً.

سوف يري لله إبراهيم كيف يحيي الله الموتى:

السورة (260:2؛ مد) : " وإذ قال إبراهيم لأبيه: رب! أرني كيف تحيي الموتى! قال: أولم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي! قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ".

يشكّل الإيمان بقيامة الموتى عقيدة هامة عند محمد؛ وهي العقيدة التي تلعب دوراً هاماً في المسيحيّة (قارن: متى 31:22 ؛ مرقص25:12 ؛ يوحنا 25:5 ٢٥:٥؛ أعمال

---

[1] *Bible and Islam*, London, 1897, S. 40

[٢] بحسب *براخوت*، كما يقول ريفلين، *الحدود في القرآن*، ص 24، المقطع 1، فإن إبراهيم رأى الهيكل، لكنه هو شخصياً لم يبنه.

[3] Mohammed I, S. 60

[4] *Die abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christenum*, Stuttgart 1922, S. 46.

[٥] أنظر أيضاً: Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, S.190

Noldeke- schwally I, S. 147

الرسل 8:26 ؛ رومية 17:4؛ 1 كو 16:15 ؛ عبرانيون 19:11؛ وغيرها كثير من المواضع) واليهوديّة (תחיית המתים) على حد سواء. ومن خلالها أوضح لأتباعه عبر حكايا كتابيّة مختلفة مناسبة التعاليم المتعلّقة بعودة الحياة؛ وهكذا، عبر التضحية بالبقرة الصهباء، بجسدها القتيل، الذي لا يعرف قاتله، الذي كان سيضرب، تم القبول بمسألة العودة الجديدة إلى الحياة، كما يتوضح لنا (73:2 ؛ مد)؛ مثلها مثل حكاية خلق أحد الطيور من خلال الصوت بوساطة عيسى. وفي سفر التكوين (15:9-11)، ترد الحكاية التالية: [" فقال له [الله] : خذ لي عجلة في سنتها الثالثة وعنزة في سنتها الثالثة وكبشاً في سنته الثالثة ويمامة وجوزلاً. فأخذ له جميع هذه وشطرها أنصافاً، ثم جعل كلّ شطر قبالة الآخر، والطائران لم يشطرهما. فانقضّت الجوارح على الجثث، فطردها أبرام "]؛ ونحن من جهتنا نرجح هنا، أن إعادة ترتيب القصة السابقة الواردة في التكوين والذي نجده في القرآن الكريم، ليس بحد ذاته نشر لحكاية تم سماعها عند اليهود أو المسيحيين، بل لأن النص القرآني يعتبر، أن إبراهيم لم يقطّع الطيور إلا ليظهر، كيف يستطيع الله إعادة الموتى إلى الحياة. مع ذلك، فالحقيقة أن عالم الأساطير اليهودي-المسيحي لا يعرف إضافات كتلك القرآنيّة على القصة الكتابيّة.

بالمقابل، يمكننا القول ببساطة، إن ثمة حكاية خياليّة في التلمود نجدها في *بابا بترا* (74 ب)، يمكن إيرادها هنا، وإن لا يبدو أن لها علاقة بالقصّة القرآنيّة، تتحدّث عن حجر كريم تحيط به أفعى. يعضّ حاخام رأس الأفعى فيتغضّن الحجر الكريم وتعود الأفعى إلى الحياة.

الله في القرآن الكريم هو محيي الموتى (50:30؛ 39:41؛ 42:9؛ 33:46؛ 40:75)؛ والمواضع المشار إليها آنفاً قابلة لأن تقارن مع العهد الجديد ومع سفر صموئيل الأول [" الرب يحيي ويميت "]. و" محيي الموتى " تتطابق أيضاً مع تعبير في الليتورجيا اليهوديّة תחיית המתים، والذي هو مشهور جداً كأحد أسماء الله في البركات الثمان عشرة.

إبراهيم يطلب ابناً :

السورة (100:37؛ 2 مك): " [قال إبراهيم لله]: ربّ هب لي ابناً من الصالحين ". قارن: تك (15:2): [" فقال أبرام: أيها السيّد الرب، ماذا تعطيني؟ إني منصرف عقيماً، وقيّم بيتي هو إلعازر الدمشقي. وقال أبرام: إن لم ترزقني نسلاً... "].

مثل إبراهيم، الذي يرجو الله، ربّ هب لي ابناً من الصالحين، يصلّي زكريّا (38:8): " هب لي من لدنك ذريّة طيّبة ". أما الذين يجزون، فيقولون بحسب (64:25): " هب لنا من أزواجنا وذريتنا قرّة أعين ".

إبراهيم يضحّي بابنه :

السورة (37:102-107؛ 2 مك): " فلما بلغ معه (إسحق) السعي؛ قال (إبراهيم): يا بني، إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى! قال: يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتلّه للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا، إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء[1] المبين. وفديناه بذبح عظيم ".

الولد الذي كان على إبراهيم أن يضحي به، ليس كما يقول سفر التكوين (22)، إسحق، بل إسماعيل ، كما يظهر من الآية (37:112). أما الروايات المتعلقة بإسماعيل ، فقد اوردها غايغر في كتابه، *ماذا أخذ محمد عن اليهوديّة*، ص 134، مستشهداً بسفري *التكوين راباه*، 38، و*بابا بترا*، 16 ب؛ وخلاصة الأمر أن إسماعيل يتوب في حياة أبيه.

إذا كانت كلمات الآية، فلما بلغ معه السعي تعني، أن إسحق أضحى كبيراً بما يكفي لأن يكون ذا فائدة لوالده، يمكننا بالتالي أن نقارنها مع يوسيفوس، *عاديات*، I، 13، 1؛ حيث يقال، إن إسحق كان يعمل كلّ ما في وسعه من أجل الوصول إلى فضيلة وكان حاضراً على الدوام لمساعدة والديه والوقوف بجانبهما في كلّ شيء.

يمكن مقارنة مسألة ظهور الله لإبراهيم في الحلم طالباً منه التضحية بإسحق، ببعض آيات في الكتاب المقدّس مثل تكوين20:3 ، ؛ عدد 20:22، والتي تحكي عن سهولة إظهار الله لذاته في لحلم، حيث يعلن من خلاله رغباته. لا بدّ أن نتذكّر أنه في *بيركه د راف إليعيزر*، 31، وهي من أحدث النصوص اليهودية، يطلب الله من إبراهيم أن يضحي بإسحق. لكن على ما يبدو فإن أصل الحكاية موجود في نص أقدم، هو *تنحوما*: " באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק שלא ראה בידו כלום להתקרב· הרגיש בדבר במה שעתיד להיות·בקש לאמר: איה השה לעולה? אמר: לו: הואיל ואמרת, הקב"ה בחר בך؛

---

[1] من أجل " إن هذا لهو البلاء المبين "؛ قارن: 2:46حيث يسمّى قتل فرعون لأبناء اليهود " بلاء "؛ كما أن بلاء تطلق على الحرب على الكافرين: 7:137؛ 44:32؛ و 8:17.

אמר: אם בחר בי، הרי נפשי נתונה לו، על، דמי צר לי מאוד · ואף על פי כן: וילכו שניהם יחדיו · בודאי זה לשחוט וזה להשחט: ينتاب إسحق قلق ورعب كبيران؛ فلم ير في يد أبيه شيئاً يمكن النظر إليه على أنه قربان للتضحية. وراح يتفكّر بما قد حدث. فتساءل: أين هو الحمل للمحرقة؟ (تك 7:22). فقال له إبراهيم: كونك سألت، (فسوف أجيبك): قد اختارك الله قرباناً! فقال له إسحق: إذا كان هو اختارني قرباناً، لا بدّ أن أسلّم له، رغم قلقي على دمي. مع ذلك، يقال في النص: ومضيا كلاهما معاً. وذلك يعني: الأول كي يذبح، والثاني كي يُذبح ".

يمكن مقارنة الإشارة الهاغاديّة إلى تسليم إبراهيم وابنه، بعبارة فلما أسلما القرآنيّة. (أنظر: *المصدر السابق*، ص156 ، مقطع 3).

في *أبوكريفا* العهد الجديد، Clemens an die Korinthier، تحرير هنكه، ص 492؛ يقال: " مضى إسحق طوعيّاً وبإيمان راسخ، أنه في المستقبل القريب، سُيقدّم قرباناً إلى المحرقة ".

بالنسبة للامتحان الذي يجتازه إبراهيم، يشير سفر التكوين بشكل خاص إلى أمر الله لإبراهيم (1:22)، الذي تسميه *سنهدرين*، " الاختيار الصعب ". أما الأضحيّة الربّانيّة التي تم تخليص إبراهيم بوساطتها، فهي بحسب القرآن الكريم، ذلك الكبش، الذي يقدّمه الله لإبراهيم، في نهاية المطاف، كبديل للابن الذي لم يكن ليتم ذبحه كقربان، كما يقول أيضاً سفر التكوين (13:22). يوضّح الأمر سفر *التكوين راباه*، 14:56؛ فيقول: " וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת תבנו · · · אמר: רבונו של עולם، הוי רואה דמו של איל זה כאלו דמו של יצחק בוני، אימוריו כאלו אימוריו דיצחק בני، כהדא דתנן: הרי זו תחת זו، הרי זו תמורת זו הרי זו תלופי זו، הרי זו תמורה · · · הוי רואה כאלו הקרבתי את יצחק בני תחלהו את״כ הקרבתיא תה איל הזה תחתיו: فعمد إبراهيم إلى كبش وأخذه وأصعده محرقة بدل ابنه (تك 13:22)... قال إبراهيم: يا رب العالمين، انظر إلى دم الكبش، كما لو كان دم ابني اسحق. انظر إلى أعضاء الكبش القربان، كما لو كانت أعضاء ابني اسحق القربان.... انظر إلى المسألة، كما لو أني قدمت ابني اسحق في بداية الأمر قرباناً، ثم استبدل بهذا الكبش مكانه ".

كذلك فإن أبوت، 6:5، تتحدث هي أيضاً عن كبش المحرقة، وذلك باعتباره من ضمن تلك الأشياء التي خلقها الله في غسق يوم الخليقة السادس. إذن، للحكاية القرآنية ما يماثلها عند اليهود .

الله يري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

السورة (6:75؛ 3 مك) : " وكذلك نري إبراهيم ملكوت[1] السموات والأرض وليكون من الموقنين ". عن الرحلة السماوية ورؤيا إبراهيم، تتحدث *الأبوكاليبس*، تحرير Bonwetsch، ص 62 : " وحملني (الملك لإبراهيم) إلى حدود لهيب النار، وصعدنا مع ريح كثيرة فوق السماء، المتماسكة فوق الأرجاء ". وهناك رأى إبراهيم نوراً قوياً وفي هذا النور رأى الناس يتجولون، ويتعبدون فيه كلمة الله غير المعروفة. ويطلب من إبراهيم أيضاً أن يعبد الله، ويرى رؤيا مشابهة لرؤيا حزقيال . وفي السماء السادسة رأى " الأرض وثمرها وما يتحرك فوقها، وما ينفح الروح فيها وقوة ناسها وكفر الأنفس التي عليها ودلائل الصحة عندهم وبداية عملهم ... " وبحسب *تكوين راباه*، 22:44 ، يري الله إبراهيم جهنم، مملكة السبي، الشريعة والهيكل. وبحسب رأي آخر، *المرجع ذاته* 25:44 ، يري الله إبراهيم كل أسرار هذا العالم والعالم الآخر، وما حدث حتى هذا اليوم، أو ما سيحدث أيضاً حتى مجيء المسيح. قارن : *بس .د. را. كاهانا* 5، و*خروج راباه* 5:51 .

صلاة إبراهيم :

السورة (14:34-41؛ مد[2]): " وإذ قال إبراهيم: رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام. رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم. ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون. ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء. الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل واسحق إن ربي لسميع الدعاء. رب اجعلني مقيم

---

[1] " ملكوت " كلمة من أصل عبراني أو آرامي؛ قارن: 7:184؛ 23:90؛ 36:83؛ أنظر:
Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, S. 33; Fraenkel, *De vocabulis...peregrines*, Diss. Leiden, 1890, S.22; Horovitz, *Jewish Proper Names*, S. 222.

[2] Noldeke- schwally I, S. 152

الصلاة ومن ذريتي[1] ربنا تقبل دعاء. ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب " .قارن (124:2؛ مد).

وبحسب *سفر اليوبيل* ، يصلي إبراهيم مراراً وتكراً من أجل أولاده ؛ قارن ، على نحو خاص 7:22 ؛ (Kautzsch ,ll ,77)، وما بعد :" يا رب ، ليكن خيرك وسلامك على عبدك وعلى ذرية أولاده ، فيكونوا شعبك المجتبى ووريثاً من بين كل شعوب الأرض من الآن وفي كل أيام أجناس الأرض في كل الأبديات "

تعرف *تعنيت* (10,4,ll آ) من التلمود الأورشليمي أيضاً، أن إبراهيم كان قلقاً على مستقبل ذريته فصلى للرب من أجل رفاهيتهم: " אמר אברהם לפני הקב"ה: רבון העולמים، גלוי וידוע לבניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולומר לפניך: אתמול אמרת לי: כי ביצחק רקרא לך זרע، ועכשיו אתה אומר: והעלהו שם לעולה· ה"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך· כן יהי רצון מלפניכ· · ·שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה ואין להם מי ילמד עלהים סניגוריא אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא... قال إبراهيم له : يا رب العالمين ! معروف وواضح لك، عندما طلبت مني أن أضحي بابني اسحق، أنه كان باستطاعتي أن أقول لك: البارحة قلت لي، كما هو مكتوب في سفر التكوين 12:2] فقال الله لإبراهيم : لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمتك. مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها، لأنه بإسحق يكون نسل باسمك. وأما ابن الخادمة، فهو أيضاً اجعله أمة عظيمة، لأنه نسلك]، والآن تقول لي، كما هو مكتوب في سفر التكوين 22:2] قال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحق، وامض إلى أرض الموريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أريك]. مع ذلك، فقد كان بعيداً عن ذهني، أن أفعل شيئاً كهذا، فقمعت ميلي وحققت إرادتك. لذلك، إلى الأبد، يا ربي، إذا شئت، أنه، إذا أحد من سلالة ابني اسحق مر بصعوبات فائقة ولم يلتقطه أحد، أنت خذ بالتالي دور المدافع...". على نحو مشابه لصلاة إبراهيم تسير، أيضاً طلبة داوود التي يتفوه بها (*عدد راباه* 2:19) أمام الله : " והיה דוד מתפלל עליהם ואמר: אתה ה׳ תשמרים· נטר אורייתהון בלבהון، תנצרם מן הדור זו לעולם: وصلى داوود من أجلهم (ذريته)؛ وقال: احمهم، يا رب، إن شئت (مز ١٢ :٨)؛ هذا يعني، حافظ

---

[1] " ذريّة " تستخدم غالباً في الإشارة إلى شخوص من الكتاب المقدّس. هكذا هو الحال مع آدم (17:64؛ 48:18)؛ نوح (75:37)؛ إبراهيم (118:2؛ 122؛ 84:6)؛ إسحق (113:37)؛ لوط (26:26)؛ وزكريّا (30:3). غالباً ما تستعمل زرع **זרע**، كما هي الحال في العهد القديم، كتسمية لذريّة إبراهيم.

على تعاليمك في قلوبهم وثبتها في هذا الجيل إلى الأبد ". بالمناسبة، فإن صلاة إبراهيم القرآنية تظهر كم كان على إبراهيم أن يلعب أدوار محمد ذاته. إن " مقام إبراهيم" يسمى أيضاً في 97:3، آمناً (قارن: 57:28؛ 68:29)، وأنه على أبناء إبراهيم أن لا يقعوا في الخطيئة، حتى لا يكون عليهم بالتالي، كالكافرين، الذين يفعلون أموراً كهذه، أن يبرروا ذلك يوم الدين (18:25). عليهم أيضاً المحافظة على الصلاة دائماً؛ عندئذ أولئك، الذين يقيمون الصلاة في الأرض، الذين يمكّنهم الله في الأرض، سوف يقدم لهم عوم الله (42:22). إن طلبة: إغفر لي ولوالدي...إلخ، يوجهها بصيغ مختلفة كل الأنبياء لله (147:3 [النص القرآني هو : ربنا اغفر لنا ذنوبنا])، وفي معظم الأحوال تتوافق صلاة نوح مع طلبة إبراهيم (28:71): رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات. بالمقابل نجد كلمات: فمن تبعني فإنه مني فقط في موضع قرآني مورد آنفاً (36:14)، وهي تذكرنا بكلمات المسيح (متى 19:4): " وقال لهم : اتبعاني أجعل منكما صيادي بشر ". قارن : متى 38:1 : " ومن لم يحمل صليبه ويتبعني ، فليس أهلاً لي ..."؛ قارن : متى 21:19؛ يوحنا 12:8؛ مرقص 14:2؛ لوقا 61:9؛ يوحنا 26:12.

وهكذا يمكن أن محمد سمع من اليهود أو المسيحيين الصلاة، التي قالها إبراهيم لأجل مستقبل أولاده. لكن في القرآن الكريم نجد الحديث واضحاً عن أماني محمد ، التي كان يفكر بها لملته الفتية.

شفاعة إبراهيم لأجل الأرض :

السورة (120:2 ؛ مد):" وإذ قال إبراهيم: رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله ومن الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر؛ قال: ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير".

إن الرباط بين الله واسحق ويعقوب ، بحسب سفر اللاويين ٤٢:٢٦، سوف تكون شرعيته متزصلة حتى بالنبة لجيال إسرائيل التي تأتي بعدهم. تلعب ברית אברהם [عهد أو ختان إبراهيم] في الليتورجيا اليهوديّة دوراً، حيث يشيرون إليها على الدوام في رأس السنة ويوم الغفران. كذلك فإن قربان إسحق עקדת יצחק يتذكّرها الله على أنها " زكاة זכות إبراهيم ". محمد، الذي يرفض التعاليم المتعلّقة بزكاة الأب זכות אבות (129:2)، يمكن أنه لم يقبل بتشريعها، لأن اليهود، الذين لم يقبلوا به كأحد الذين تنبّأ به أنبياؤهم، بسبب

كفرهم، فقط لأنهم من ذريّة إيراهيم، سوف يباركون بالخير. وهكذا يمكن فهم الاستجابة، التي يتلقاها إبراهيم على شفاعته، على أن يعني بذريته. سوف يستحقون عوان الله – لكن فقط، حين يكونون مؤمنين. – وبحسب الهاغاداه يختبر إبراهيم، عقوق أولاده. لكنهم سينقذون بفعل قرني لحمل، الذي ضحّى به إبراهيم مكان ابنه (*تعنيت الأورشليميّة*، الجزء الثاني، 3، 10 آ). لن يكون قدرهم كقدر " جيل طوفان لخطيئة " أو " جيل التيه "؛ لكن حين يدمّر الهيكل، سوف تغفر أخطاء الذين يعملون وفق تعاليم القربان (ميغلاه 31 ب). وبحسب *بيراخوت الأورشليميّة*، الجزء الخامس، 2، 34 ب، يقسم رب إبراهيم، أنه لن يزاح " الحبل " عن ذريّته. أما تكوين *راباه* (44:18) فيجعل الله يقول: לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות זכותך עומדת להן: حين تصبح جيف بنيك بلا أوردة ولا عظام، تتوقف عنهم بركتك. على نحو مماثل فإن ذريّة إبراهيم، رغم أنم يأثمون والصعوبات التي يمرون بها، سوف يخلصون من خلال التوبة (*تكوين راباه*، 14:88). كذلك يعلّم أيضاً أفرام السرياني، (I، 64، *B. C.*)، أن الجوارح، التي وجب على إبراهيم أن يزجرها عن جثث الأضاحي (تك 11:15)، تعني أنه " كان على ذريته أن يخطئوا وأن يمروا بصعوبات، لكنهم مع ذلك سيخلصون ثانية عبر صلوات الأتقياء ". من هنا، ووفقاً *لشبّات* 89 ب، يكون على إبراهيم وإسحق، حين يخطئ أبناؤهما، التخلّص منهم. بالمقابل فإن يعقوب يوضح، أن أولاد في الوقت ذاته أبناء لله.

لا يمكن فم الآية القرآنيّة المستشهد بها آنفاً، حين يعرف المرء أن محمداً يرفض التعاليم اليهوديّة حول " زكاة الأب "، أن هذه الآية يمكن أن تعزى إلى تأثير مسيحي أكثر منه يهودي.

ذرية إبراهيم

السورة (19:50؛ 2 مك) : " فلما اعتزلهم من دون الله وهبنا له اسحق ويعقوب وكلاً جعلنا نبياً ".

السورة (21:72-73؛ 2 مك): " وهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين. وجعلناهمْ أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ".

السورة: (37:112-113؛ 2 مك):" وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين وباركنا عليه وعلى اسحق ..."؛ وبحسب الآية 84:6 (3 مك)، يهب الله إبراهيم اسحق ويعقوب ويجعلهما من الصالحين؛ قارن: 27:29؛ 3 مك و 58:19 (2 مك). أما في السورة-48 45:38، فيدرج اسم كل من إبراهيم واسحق ويعقوب إلخ.، في صف الرجال الله المصطفين. وفي 38:12 (3 مك) يسمي يوسف آباءه: إبراهيم واسحق ويعقوب. وحول تبشير الملائكة، يقال 71:11(3 مك) : " فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب "؛ وتسمي 6:12 (3 مك) أبوين بعيدين ليوسف : إبراهيم واسحق؛ أما 133:2؛ فتعتبر أن آباء يعقوب هم : إبراهيم وإسماعيل واسحق .

المواقع التي أوردناها سابقاً تظهر، أن هنالك نوعاً من عدم وضوح الرؤيا، ما إذا كان يعقوب ابن إبراهيم أو حفيده[١]. وباستثناء الآية 127:2 (مد)، فإنه باستمرار تذكر أسماء ثلاثة أو إثنين أيضاً من آباء الأرض المقدسة، الواحد بجانب الآخر. في بداية الحقبة المدينية (127:2) - الآيات الأخرى الواردة تنتمي إلى الحقبة المكية – نجد أن إبراهيم وإسماعيل واسحق آباء ليعقوب. وهكذا ففي الحقبة المكية لم يكن التصور واضحاً حول تعاقبيّة آباء الكتاب المقدس، الذين كانت أسماؤهم مع ذلك شائعة بين اليهود عبر الليتورجيا، لكن محمداً كان في شك، أين يجب أن يوضع في السلسلة اسم اسماعيل، الذي لا اليهود ولا المسيحيين يذكرونه ضمن آباء الأرض المقدسة والذي ينتمي إليه محمد ذاته بحسب تعاليم الإسلام. في الحقبة المدينية، ومع أخذ محمد لموقف أكثر استقلالية حيال الروايات الكتابية، يتم إحصاء إسماعيل ضمن قائمة آباء الأرض المقدسة – وعلاوة على الأمر المتعلق بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة يؤمر آباء الأرض المقدسة أيضاً بفعل الخيرات [73:21] ، والتي يقصد بها " عمل الخير " (גמילות חסידים، מעסים טובים) التي هي بحسب الرأي اليهودي يمارسها بشكل خاص آباء الأرض المقدسة بطريقة أمثولية[٢].

إســــماعيل

في الحقبة المكية يسمى إسماعيل بالنبي (55:19؛ 85:21؛ 48:38؛2 مك) لكنه لم يعد معروفاً كابن لإبراهيم، كما تظهر المقارنة بين 86:6 و84:6 من الحقبة المكية الثالثة.

---

[١] قارن: Geiger, S.135f.

[٢] *المرجع السابق*، ص 179، المقطع الثاني.

للمرة الأولى في الحقبة المدينية يظهر إسماعيل بذاته في الموضع 39:14. وفي المدينة، كإبراهيم ذاته، يسمى إسماعيل كمؤسس للعبادة التي تدور حول الكعبة[1] (125:2). ويدرج في نهاية الأمر بجانب إبراهيم واسحق ضمن قائمة آباء الأرض المقدسة (133:2). وفي الحقبة المدينية يظهر إسماعيل كرجل لله له الأهمية ذاتها التي للآخرين (136:2)، (84:3)؛ وفي نهاية الأمر نجد أن إسماعيل، قرآنياً، كإبراهيم واسحق ويعقوب، ليس يهودياً ولا نصرانياً. وبحسب 136:2؛ 84:4؛ 4: 163، يتلقى إسماعيل وحياً . لذلك ، يصل ليدزبراسكي[2] إلى استنتاج مفاده، أن صيغة إبراهيم يعاد بناؤها قياساً على إسماعيل، بحيث أن هذا الاسم الأخير صار معروفاً في معناه التوراتي كأب خرج منه العرب عبر وسيلة يهودية في الزمن ما قبل الإسلامي. ويظهر هوروفيتس[3] أن الاسم، حتى إذا لم يكن أباً انحدر من صلبه العرب، فقد كان مألوفاً بينهم على الدوام.

إبراهيم يوصي أولاده :

السورة (132:2؛ مد): " ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ". هذه الرواية تأتي مباشرة قبل الحكاية المأخوذة عن الأسطورة اليهودية المتعلقة بسؤال يعقوب لأولاده، ما إذا كانوا بعد موته سيظلون يعبدون الله، وكان يجب أن من سيخلق منهم أن يكون له موقفاً مشابهاً لهذا. أما كلمة وصى العربية فهي تتناسب مع צוה [صوّى] العبرية، التي غالباً ما تأخذ في العهد القديم معنى " توصيل الوصية الأخيرة ". انظر على سبيل المثال سفر التثنية 28:3. هذا ما تفوه به إبراهيم لأولاده وحفيده. هناك يقال؛ (20 وما بعد) :" ووصاهم، أن يراعوا طريق الله، أن يتبعوا العدل ويحب واحدهم الآخر فيخوضوا المعارك سوية، حتى لا يأخذهم أحد، عن فعل الخير والحق على الأرض. ثم أنه ختن أولاده بحسب العهد....الخ ".

---

(1)Horovitz, *K.U.*, S 11

(2)*Ephemeris für seitische Epigraphic* II, S.44; *Das Johannesbuch der Mandäer*,S.XXVI

(3)Horovitz, *K.U.*, S 92

بحسب 67:3 و 60:120-123 (3 مك)، فإن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا مشركاً بل إمام وحنيف، مطيع لله، شاكر له على نعمه، والله اصطفاه وهداه إلى الطريق القويم. تسمي 19:41 (2 مك) إبراهيم صديقاً نبياً؛ قارن أيضاً: 22:78(مد)؛ 42:13(3 مك). تقول 53:37 (1 مك) عن إبراهيم : الذي وفى. أما 21:51 (2 مك) فيرد فيها : ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين. الله يجعل من إبراهيم صديقاً له: واتخذ الله إبراهيم خليلاً (4:125 ؛ مد)؛ وبحسب 4:163 (مد) توحى لمحمد ذاته تعالمياً، والتي أوحيت من قبل لإبراهيم وغيره من رجال الله السابقين. قارن : 6:161 (3 مك)؛ بل يطلب من محمد ذاته: ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم (16:123؛ 3 مك)[1] . لذلك فإنه لا يترك ملة إبراهيم غير السفهاء (2:130 ؛ مد)؛ من هنا يظهر إبراهيم في هذا العالم كأحد المصطفين إلى جانب آدم ونوح وعيسى (3:33 ؛ مد)، وفي العالم الآخر سيكون بين الرجال الصالحين (2:130 ؛مد). لقد أعطى الله إبراهيم طائفة الكتاب والحكمة والملك العظيم . إذن على أهل الكتاب أن لا يحاجوا بشأن إبراهيم، فالتوراة والانجيل لم ينزلا إلا من بعده، وهو بالتالي لا ينتمي (وفق الرأي الإسلامي) لا إلي اليهودية ولا إلى النصرانية الموحاتين من الله. ويبدو أن النبي العربي والذين آمنوا به يعتبرون كأتباع لإبراهيم (68-64:3 ؛ مد).

في سفر التكوين 7:20 يسمي إبراهيم نبيا؛ وكان أبيملك يعزي نفسه، بأن إبراهيم عبر وظيفته النبوية لابد أن يعرف، أن سارة لم تمس فيعيدها إليه (تكوين *راباه* 42:10). – وكما يسمى إبراهيم في القرآن الكريم خليل الله ، فهو يسمى أيضاً في سفر اشعيا 41:8 خليل אוהבי الله . قارن : سفر الأخبار الثاني 7:20 في العهد الجديد ، رسالة القديس يعقوب، يقال عن إبراهيم، 2:32، χαι οςλθι θεου εχληθ [ودعي خليل الله] وبحسب *أبوكاليبس أبراهام* (تحرير Bonwetsch , 1897 Leipzig ص 21)، يقول الله لإبراهيم : " لقد أسميتك خليلي "؛ كما يقول له أيضاً : " قم يا إبراهيم، يا صديق الله، الذي أحببتك "؛ قارن أيضاً *السفر ذاته*، ص 10 ؛ عن حب الله لإبراهيم، يتحدث أيضاً سفر *عزرا*

[1] كما يبدو من المواضع الموردة آنفاً، فإن هذه الآية قد تكون من الزمن المكّي؛ لكنها برأي نولدكه-شفالي، مدنيّة: I,S.146

الرابع، 14:3 ، (Kautzsch ,ll , 35) ورسالة أقليمنضس إلى أهل كورنثوس 1:10 (Hennecke ,Neutest. Apokr., S.93) تسمي إبراهيم " خليل الله[١] ".

تقارن الهاغاداه بين إبراهيم وאוהב של מלך (تكوين راباه ، 11:30). أما تعبير מה לידידי בביתי [ما بال حبيبتي في بيتي] في سفر إرميا 15:11 فإنه في المدراش يشير بطريقة تصادفية إلى إبراهيم. قارن مناحوت 53 ب وشبات 137 ب ، حيث يسمى إبراهيم ידיד [حبيب]. كذلك ففي الترغوم الأورشيلمي لسفر التكوين17:18 ، يحمل الاسم إبراهيم اللقب רחמי " حبيبي "؛ وفي ليتورجيا آرامية ليوم كيبور يسمى إبراهيم رحيم [حبيب][٢]. وفي الترتيلة السابعة عشرة لأفراهاط (Wright , S. 344)، تطلق على إبراهيم تلك التسمية المشار إليها في سفر أشعيا 8:41 ، "خليلي ". إن التعبير خليل الله موجود أيضاً في أشعار يزعم أنها لورقة بقدر ماهي للسموأل[٣].

منذ الحقبة المكية الثانية كان مصطلح ملة بمعنى " ديانة " كثير الاستخدام، سواء أكانت وثنية أو يهودية أو نصرانية، لكنها كانت تطلق بشكل خاص على " ديانة إبراهيم ". يستنبط نولدكه[٤] الكلمة من מלתא [ملتا] الآرامية، التي تعني في الأصل " كلمة "، لكن هيرشفيلد[٥] يلمح في ملة ،" بتحفظ مناسب "، إساءة فهم لـ מילה [ميله] " ختان "، والذي كان إبراهيم أول من مارسه على نفسه. ويعتقد هوروفتس[٦]، أن محمداً ربما لم يكن متأكداً من وثائقية تكييف מלתא الآرامية مع ملة " طريق " العربية. كذلك فقد كان الشعراء العرب المعاصرين لمحمد يتحدثون غالباً عن ملة الله[٧]. وحين يؤكد المرء على מלתא آرامية لملة العربية، يمكن بالتالي أن يتذكر מלי דשמיא، التي توكد عليها كتوباه 105 ؛ وأيضاً كنقيض لـ מלי דעלמא؛ قارن أيضاً: מלי דאורייתא، التي في مواضع كثيرة من التلمود

---

[١] مكتوب اسم إبراهيم " كخليل لله " في اللوح السماوي (سفر اليوبيل 9:19؛ نسخة كاوتش 72:2). أنظر: هيرشبرغ، ديوان السموءال، 1931، ص 55

[٢] B.Beer, *Leben Abrahams nach auffassung der jü dischen Sage*, Leipzig, 1895,S. 160-161, note 427,431

[٣] شيخو، *شعراء النصرانيّة*، ص 617؛ قارن: هيرشبرغ، *المصدر السابق*، ص 63؛

Horovitz, *K.U.*, S 86

(4) *Neue Beiträge*, S.25f.

(5) *New Researches*, S.167

(6) Horovitz, *K.U.*, S 62

(7) Horovitz, *K.U.*, S 63

تحمل ببساطة معنى " تعليم " . ويشير آرنس[١] إلى *سفر أعمال الرسل المنحول* 7:6 ؛ 8:4 ؛ 14 ، حيث تترجم ογοςλ του θεου إلى ملطا دالآها . غالباً ما يمتدح إيمان إبراهيم في العهد الجديد (رسالة بولس إلى أهل روما 4:9؛ 16 ؛ الرسالة إلى العبرانيين 8:11 ؛ 17 ؛ غلاطية 6:3 ؛ يعقوب 23:3). يظهر "أبونا إبراهيم " (إشعياء 2:51) أيضاً في انجيل متى 9:3 " وكأب " " حضنه " هو الجنة (إنجيل لوقا 22:16)، والذي هو جالس مع إسحق ويعقوب والعديد من الصالحين في ملكوت السماء (متى 11:8).

" كتب " إبراهيم وإسماعيل :

في الآية 19:87 ؛1 مك، نجد ذكراً " لصحف[٢] " إبراهيم وموسى؛ أما الآية 41:19؛ 2 مك، فتتحدث عن " كتاب إبراهيم "؛ وفي 54:19 ، يطالعنا الحديث عن " كتاب إسماعيل "

وبحسب هربلوت Herbelot[٣]، فإن المجوس يعزون له كتابة كتب الزند؛ وفي زمن أكثر تأخراً، كان الواحد من اليهود يعتقد، إن إبراهيم دوّن كتاب اليصيرا ورسالة حول السحر[٤]. لكن *سفر اليوبيل* 27:12 ؛ قارن 17:12 ،(Kautzsch , ll ,S 62:63)، على نحو خاص، يحكي، كيف أن إبراهيم نسخ كتب أبيه ومنها تعلم عن أشهر المطر الستة[٥]. وكتاب *βρααμA* الأبوكريفي يستشهد به في .Synopsis [٦]Athanasii .Stichometrie des Nicephorus

---

[1]Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, S. 33.

[٢] الكسائي أيضاً ينشر ما أنزل عليه من صحف، والتي ينظر إليها لاحقاً باعتبارها كتاباً؛ أنظر: Brandt, *Elchasai*, S. 67

Carl Clemen, *Muhammed Abhä von der Gnosis,* Harnack-Ehrung 1921,S. 247

الصحف المتنقلة التي تحتوي أغانٍ ممجدة وقصائد هجائيّة، عرفت انتشاراً واسعاً (الأغاني 24:20 ؛ 16:2؛ لبيد 1:47). من أجل الصحف التي كانت منتشرة في جزيرة العرب، قارن: Horovitz, *K.U.*, S 69

[3]Bibl.or.s,v. " Abraham "

[4] :.Beer, *Leben Abrahams nach auffassung der jüdischen Sage*, Leipzig, 1895,S. 208

[٥] يظهر إبراهيم عند فيلون كخبير في علم الفلك؛ أنظر: *De Abrahamo*, §71 ff.؛ وكذلك كمراقب للطبيعة، 60 §؛ أما عند يوسيفوس، *العاديّات*، فيظهر كأستاذ للرياضيّات والفلك؛ أنظر *Ant.* I,8,2

[6] Schrürer, *Geschechte des jüdischen Volkes* II, S.670

هاجر في القرآن والتفاسير الأولى

فرد ليمهويس

على الرغم من أنّها غير معروفة كابنها إسماعيل، فإنّ هاجر أو آجر كما تدعى أحياناً أيضاً ليست بالتأكيد غير مألوفة لمعظم المسلمين. ففي نهاية الأمر، أليس بحثها اليائس عن الماء لابنها الظمآن هو الذي جعلها تركض سبع مرّات أي ما يعادل ٣٥٠ م تقريباً من أعلى الهضبة الصغيرة المسمّاة بالصفا إلى أعلى الهضبة الصغيرة المسمّاة بالمروة بحثاً عن الماء أو عن أناس يحضرون الماء إليها؟ أليس هذا على نحو دقيق ما يتمّ الاحتفال به خلال موسم الحج، عبر *السّعي*، أي الجري الطقسيّ، من الصفا إلى المروة؟ أليس بئر زمزم الشهير هو الذي تفجّرت منه المياه لإنقاذ حياتها وحياة ابنها؟

ما على المرء سوى البحث في المقالة التي تحمل العنوان إبراهيم في *موسوعة القرآن*(١) لمعرفة الدور الذي تلعبه هاجر في الحلقة السرديّة المتعلّقة بإبراهيم والتي تتوافق إلى حدّ كبير مع التقاليد اليهوديّة كما لاحظ باريت في فقرة إسماعيل في *موسوعة الإسلام*(٢). والتعديلات المضافة تتلخّص في أنّ إبراهيم، بطبيعة الحال، لا يطرد هاجر وإسماعيل، بل يرافقهما حتّى صولهما إلى الوادي حيث يبني إبراهيم وإسماعيل في وقت لاحق الكعبة. وهناك يتركهما إبراهيم لعناية الله ويعود إلى سورية / فلسطين.

حتّى الآن الأمور مرضية. لكن هنالك بعض المشاكل مع الأجزاء المتعلّقة بهاجر في هذه الرواية . المشكلة الأولى هي أنّ هاجر لا تُذكَر في القرآن، وحتّى دون أن تُسمَّى، كأن يقال على سبيل المثال، أمّ إسماعيل، بطريقة مشابهة لذكر سارة زوجة إبراهيم في سورة هود ١١:٧١ [وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَقَ يَعْقُوبَ]، وضمنياً كأم إسحق. والحقيقة أنّه ربّما أنّ الذريّة في كلمات إبراهيم في سورة إبراهيم ١٤:٣٧ تشير إلى إسماعيل حيث يقول: رَّبَّنَا إِنِّي أَسكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلاةَ ... وربّما أنّ هذه الكلمات تشير ضمناً من ثمّ إلى أمّه أيضاً التي كانت قد جاءت به إلى هناك.

---

(1) R. Firestone ,"Abraham ,"*EQ*,1:5–11.

(2) R. Paret ,"Ism¯ a,¯ıl,"*EI2*, 4:184–185.

ولو يبدأ المرء التفكير في الأمر، فسيبدو من المستغرب تماماً أيضاً أنّ الإشارة الوحيدة في *القرآن* لطواف الصّفا والمروة كجزء من طقوس *الحج* في سورة البقرة ٢:١٥٨ لا تذكر إسماعيل على الإطلاق. فالآية تسير على النحو التالي: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا. ومن الملفت للنظر، أنّ الآية تستخدم الفعل *طوّف* وليس سعى. وهو الجذر ذاته الذي يستخدم بالعلاقة مع طقوس طواف الكعبة وتقترح على الأقل أنّ الطقس ربّما يكون مختلفاً عمّا هو الشعيرة القياسية: المشي السريع من الصفا إلى المروة سبع مرات.

في الواقع، في ثلاثة من التفاسير الأولى *للقرآن* أي نسخة ورقاء (مات ١٦٠\٧٧٦) لمجاهد[١]، سفيان الثوري[٢] (مات ١٦١\٧٧٧)، ومقاتل بن سليمان[٣] (مات ١٥٠\٧٦٧)، تمّ التعليق على هذه الآية بأنّها أنزلت، لأنّ المسلمين الأوائل اعتبروا الطقس وثنيّاً، ومن ثمّ شعروا بعدم الارتياح إزاء طوافهم كجزء من طقوس الحج. مقاتل هو الأكثر تحديداً حيث يذكر أنّه بالنسبة للخمس، وهو التحالف القبلي بين قريش، كنانة، خزاعة، وعامر بن صعصعة، الذين كانوا يلتزمون بدقّة شديدة بطقوس الحجّ ما قبل الإسلامي ومحرّماته، لم تشكّلا [الصفا والمروة] جزءاً من طقوس الحجّ وإنّ الهضبتين كان فيهما زمن الجاهليّة صنمان، أي نائلة في الصفا وإساف أو يساف في المروة [النص الحرفي: قال أبو عمرو: وسمعت هذا الكتاب من عبد الله بن ثابت سنة أربع وثمانين ومِئتَين؛ إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ وذلك أنّ الخمس: وهم قريش، وكنانة، وخزاعة، وعامر بن صعصعة، قَالُوا: ليست الصفا والمروة من شعائر اللَّه، وكان عَلَى الصفا صنم يُقَالُ لَهُ نائلة، وعلى المروة صنم يُقَالُ لَهُ يساف فِي الْجَاهِلِيَّة. قَالُوا، إنّه حرج علينا فِي الطّواف بَيْنَهُمَا. فكانوا لا يطوفون بَيْنَهُمَا فأنزل اللَّه- عَزَّ وَجَلّ- إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ؛ يَقُولُ: هما من أمر المناسك التي أمر اللَّه بها فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما؛ يَقُولُ: لا حرج عَلَيْه أن يطوف بَيْنَهُمَا! لقولهم: إنّ علينا حرجا فِي الطواف بَيْنَهُمَا. ثُمّ قَالَ- سُبْحَانَهُ-: وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً بعد الفريضة

---

[١] عبد الرحمن محمد بن طاهر السوراتي، محرّر، *تفسير مجاهد*، (مجلّدان، إسلام أبد، ١٩٧٦، أعيدت طباعته في بيروت بلا تاريخ) ١:٩٤ – ٩٥؛ محمد عبد السلام أبو النيل، محرّر، *تفسير الإمام مجاهد بن جبر*، (القاهرة ١٩٨٩)، ٢١٧ – ٢١٨.

[٢] امتياز علي عرشي، محرّر، *تفسير القرآن الكريم للإمام أبي عبد الله سفيان بن سعيد المسروق الثوريّ الكوفي* (رامبور ١٩٦٥)، ١٣؛ أعيدت طباعته في بيروت (دون بعض الفهارس)، ١٨٩٨٣، ٥٣.

[٣] عبد الله محمد شحاته، محرّر، *تفسير مقاتل بن سليمان* (٥ مجلّدات؛ القاهرة ١٩٧٩ – ١٩٨٩)، ١:١٥٢.

فزاد فِي الطّواف فَإِنَّ اللَّهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ لأعمالكم عليم بها وَقَدْ طاف إِبْرَاهِيم الخليل- عليه السّلام- بين الصفا والمروة – مترجم].

في الواقع، فإنّ مجاهد يفسّر الآية بأنّ المقصود منها أنّ الذين لا يسعون بينهما ليسوا بخاطئين، وهو ما يجعل السّعي بينهما في الواقع مسألة اختيارية [عن مجاهد، قال: قالت الأنصار: إنّ السّعي بين هذين الحجرين، من عمل الجاهليّة، يعنون الصفا والمروة؛ فأنزل الله أنّه من شعائر الله، أي من الخير الذي أخبرتكم عنه؛ *ولم يحرج من لم يطف بينهما*: ومن تطوّع خيراً فإنّ الله شاكرٌ عليمٌ. فتطوّع رسول الله (ص)، فطاف بينهما فكانت سنّة. قال ورقاء، قال ابن أبي نجيح، قال عطاء بن أبي رباح: يبدّل مكانه أسبوعين بالكعبة إن شاء- النصّ الأصلي، مترجم]. أمّا سفيان فيذكر ببساطة أن ابن عبّاس يقرأ الآية على النحو التالي: فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ألا يطوف بهما. [النص الأصلي، هو: كان المسلمون قد كرهوا الطواف بين الصفا والمروة لصنمين كانا عليهما، فكرهوا أن يكون ذلك تعظيماً للصّنَمَين، فأنزل اللّه تبارَك وتعالى: إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهما؛ وقد قرأها بعضهم ألا يطوف؛ وهذا يكون على وجهين أحدهما أن تجعل "لا" مع "أن" صلة على معنى الإلغاء كما قال: "ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُك" والمعنى: ما منعك أن تسجد. والوجه الآخر أن تجعل الطواف بينهما يرخص فِي تركه. والأول المعمول به – مترجم]. والواقع نحن نعرف من الفرّاء[1] (مات ٢٠٧\٨٢٢) أنّها قراءة كانت معروفة جيداً، وهو ما يناقشه بجديّة . يذكر الطبريّ[2] أيضاً (مات ٣١٠\٣٢٩) هذه القراءة باعتبارها قراءة بديلة لقراءة لابن مسعود [نصّ الطبريّ: من أجل قول الله في مصحف ابن مسعود ": فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ألّا يطوف بهما- المترجم. "]. من *موسوعة القراءات القرآنيّة* التي نشرت عام ٢٠٠٢ نعرف أنّ مجموعة كاملة من أوائل قرّاء القرآن قرؤوا الآية بهذه الطريقة[3]. الشيء الملفت أنّه ليس ثمّة ذكر أو تلميح في أيّ من التفاسير المذكورة آنفاً بأنّ للآية أيّة علاقة ببحث هاجر المحموم عن الماء لابنها . التفسير الوحيد الذي يقارب الأمر هو تفسير مقاتل الذي يقول إنّ ذلك لا بدّ أن يكون جزءاً من طقوس الحجّ، لأنّ إبراهيم كان قد قام بذلك. حتى الطبريّ، الذي يذكر في *تاريخه* علاقة

[1] أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، *معاني القرآن*، (الطبعة الثانية؛ ٣ مجلدات، القاهرة ١٩٨٠)، ١:٩٥.

[2] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *تفسير الطبريّ المسمّى جامع المعاني في تفسير القرآن* (١٢ مجلداً، بيروت ١٤١٢\١٩٩٢)، ٢:٤٦ – ٥٦.

[3] عبد اللطيف الخطيب، *معجم القراءات*، (١١ مجلداً، دمشق ٢٠٠٢)، ١:٢١٩ – ٢٢٠.

الصفا والمروة بهاجر[1][نصّ تاريخ الطبريّ: لما أمر [الله] إبراهيم ببناء البيت، خرج معه إسماعيل وهاجر؛ فلمّا قدِمَ مكة رأى على رأسه في موضع البيت مثل الغمامة فيه مثل الرأس؛ فكلّمه وقال: يا إبراهيم ابنِ على ظلّي أو على قدري ولا تَزِد ولا تنقص! فلمّا بَنى خرجَ وخلف إسماعيل وهاجر؛ فقالت هاجر: يا إبراهيم إلى من تكلُنا؟ قال: إلى الله!! قالت: انطلق فإنّه لا يضيّعنا! قال: فعطشَ إسماعيل عطشاً شديداً، فصعدَت هاجر إلى الصّفا فنظرت فلم ترَ شيئاً، ثمّ أتت المروة فنظرت فلم ترَ شيئاً، ثمّ رجعت إلى الصّفا فنظرت فلم ترَ شيئاً، حتّى فعلَت ذلك سبع مرات؛ فقالت: يا إسماعيلُ مُتْ حيثُ لا أراك!! فأتته وهو يفحص برجله من العطش، فناداها جبرائيل؛ فقال: من أنت؟ قالت: أنا هاجر أم ولد إبراهيم- مترجم]، فإنّه في تفسيره القرآني للآية المتعلّقة بالصفا والمروة، حيث يستشهد بأكثر من ثلاثين رواية تفسيريّة، لكن ما من رواية بينها تشيرُ إلى هاجر و\أو إسماعيل، كما أنّه لا يشير هو ذاته إليهما. بل إنّه في تفسيره القرآني يكتفي بالقول، كمقاتل تماماً، إنّ الشعيرة يجب أن تكون جزءاً من طقوس الحج، لأنّ إبراهيم هو من أسّسه.

يذكر مقاتل هاجر في تفسيره بالفعل، لكن ليس في سياق الحديث عن قصّة بحثها عن الماء، بل ضمن كلمات إبراهيم في سورة إبراهيم ١٤:٣٩:" الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاء". هناك يقول ببساطة إنّ إسماعيل ولد لإبراهيم من هاجر، أمة إبراهيم، لمّا كان الأخير في الستين من العمر وكان في السبعين من العمر حين ولد له إسحَق. ثمّ يضيف مقاتل:"فالأنبياء كلهم من إسحَق غير نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم- فإنه من ذرية إسماعيل"[2]. [نص تفسير مقاتل: جعل أفئدة من الناس رَبَّنا إِنَّكَ تَعْلَمُ ما نُخْفِي يعني ما نسر من أمر إسماعيل في نفسي من الجزع عليه أنه في غير معيشة، ولا ماء في أرض غربة، ثم قال: وَما نُعْلِنُ يعني من قوله: "رَبَّنا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ"، يعنى مكة فهذى الذي أعلن وَما يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ بالأرض المقدّسة بعد ما هاجر إليها إِسْماعِيلَ وَإِسْحَقَ ووهب لي إسماعيل من هاجر جاريته وإبراهيم يومئذ ابن ستين سنة ووهب له إسحَق وهو ابن سبعين سنة فالأنبياء كلهم من إسحَق غير نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم- فإنّه من ذرّية إسماعيل"- مترجم].

---

[1] أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ، *تاريخ الرسل والملوك*، (١٠ مجلدات، القاهرة ١٩٦٠ – ١٩٦٩)، ١:٢٥٢.
[2] عبد الله محمد شحاته، *تفسير مقاتل*، ٢:٤٠٩.

بين التفاسير الأولى المتاحة لنا قبل زمن الطبريّ، التفسير الأوحد الذي يذكر هاجر بأيّة حال هو تفسير عبد الرزّاق[1] (مات ٢١١\٨٢٧)؛ وبقدر معرفتي فهو يذكرها مرّة واحدة.[نصّ عبد الرزّاق: قال أبو هريرة: ولم يكذب إبراهيم قطّ إلاّ ثلاث مرّات؛ مرّتين في الله وواحدة في امرأته؛ قوله: إنّي سقيم؛ وقوله: بل فعله كبيرهم هذا؛ وقوله للجبّار في امرأته: هي أختي! فلما خرج من عند الجبّار دخل على سارة؛ فقال لها: إنّ الجبّار سألني عنك فأخبرته أنّك أختي فأنت أختي في الله فإنْ سألك فأخبريه أنّك أختي؛ فأرسل إليها الجبّار فلمّا دخلت عليه دعت الله أن يكفّه عنها؛ قال أيوب: فضبثَ بيده فأخذَ أخذةً شديدة فعاهدها لَئن خلّي عنه لا يقربها؛ فدعَت الله فخلّي عنه ثمّ همّ بها الثانية فأخذ أخذةً هي أشدّ من الأولى فعاهدها أيضاً لئن خلّي عنه لا يقربها؛ فدعَت الله فخلّي عنه؛ ثمّ همّ بها الثالثة فأخذها أخذة أشدّ من الأوليين فعاهدَها أيضاً لَئن خلّي عنه لا يقربها؛ فدعَت الله فخلّي عنه! فقال للذي أدخلَها عليه: أخرجها عني فإنّك إنّما أدخلت علي شيطانا ولم تدخل عليّ إنسانا وأخدمها هاجر!! فرجعت إلى إبراهيم وهو يصلّي ويدعو الله؛ فقالت: فقد كفّ الله يد الفاجر الكافر وأخدم هاجر؛ ثم صارت هاجر لإبراهيم بعد فولدت له إسماعيل! قال أبو هريرة: فتلكم أمُّكم يا بني ماء السماء - كانت أَمَة لأم إسحَق" - مترجم]. وفي تفسيره لآية من سورة الحجّ ٢٢:٢٦، يدخل رواية طويلة نمطيّة الطابع سندها معمّر والمرجع الأخير هو أبو هريرة. وهذه القصّة تدور حول التقاء إبراهيم وسارة بالجبابرة، وكيف أنّ إبراهيم ادّعى أنّ سارة هي أخته، وإنّ الجبّار، حين أرسل في طلبها، وحاول أن يؤذيَها، لكنه في المرّات الثلاث، حين يحاول وضع يده عليها، لا يستطيع فعل أيّ في كلّ شيء بسبب دعاء سارة. عندئذ يقوم الجبّار بطردها قائلاً للذي جاء بها:" أخرجها عني فإنّك إنّما أدخلتَ علي شيطاناً ولم تدخل عليّ إنساناً". ومن ثمّ أعطاها هاجر لتخدمها. ثمّ آبت سارة إلى إبراهيم الذي كان يصلّي؛ وقالت:" فقد كفّ الله يد الفاجر الكافر وأخدم هاجر". ثمّ صارت هاجر لإبراهيم بعد فولدت له إسماعيل! قال أبو هريرة: "فتلكم أمّكم يا بني ماء السماء [لعب باسم إسماعيل] - كانت أَمَة لأمّ إسحَق".

أيضاً في هذا التفسير لا يوجد أدنى ذكر لهاجر في سياق الصفا والمروة. مع ذلك، هناك بعض الجوانب الملفتة للنظر نوعاً ما في هذا السرد. ففي المقام الأول يبدو واضحاً أنّ سارة

---

[1] مصطفى مسلم محمد، محرّر، *تفسير القرآن للإمام عبد الرزّاق بن هشام الصنعاني* (٣ مجلدات، الرياض، ١٩٨٩)، ٢:٣٥-٣٦.

كانت لا تزال في شرخ الشباب، شابّة بما يكفي على الأقلّ لأنّ تكون مرغوبة من قبل الجبّار، وإن لم يقل هناك شيء عن عقمها. تصبح هاجر خادمة لها، لكن ما من سبب يسوّغ هناك لماذا تصبح هاجر بعد ذلك خادمة لإبراهيم. كما لا يوجد ذكر لسياق مصريّ لهاجر. ومن الواضح أنّ القصة كلّها تركّز على سؤال مهم: ما هي على وجه الدقّة العلاقة النَسَبية بين إبراهيم وإسماعيل؟ لأنّ زوجة إبراهيم مذكورة في القرآن، لكنّها أم إسحَق وليست أمّ إسماعيل.

إنّ موضوع الجبّار، أو الملك، أو الطاغية الذي يعطي هاجر أو آجر لسارة موجود أيضاً في *المجموعة القانونية لأحاديث النبي* التي وضعها البخاري[1] (١٩٤\٨١٠ - ٢٥٦\٨٧٠) وفي نسخة واحدة من مجموعة مسلم (٢٠٢\٨١٧- أو٢٠٦\٨٢١- ٢٦١\٨٧٥)[2]، وكلّها سندها النهائيّ أبو هريرة.

[مجموعة من تلك الأحاديث: لِأَنَّهُ ثَبَتَ عَنِ الْبُخَارِيِّ فِي قِصَّةِ سَارَةَ مَعَ الْمَلِكِ الَّذِي أَعْطَاهَا هَاجَرَ؛ أَنَّ سَارَةَ لَمَّا هَمَّ الْمَلِكُ بِالدُّنُوِّ مِنْهَا قَامَتْ تَتَوَضَّأُ وَتُصَلِّي.

لِأَنَّهُ ثَبَتَ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ فِي قِصَّةِ سَارَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَعَ الْمَلِكِ الَّذِي أَعْطَاهَا هَاجَرَ أَنَّ سَارَةَ لَمَّا هَمَّ الْمَلِكُ بِالدُّنُوِّ مِنْهَا قَامَتْ تَتَوَضَّأُ وَتُصَلِّي ، وَفِي قِصَّةِ جُرَيْجٍ الرَّاهِبِ أَيْضًا أَنَّهُ قَامَ فَتَوَضَّأَ وَصَلَّى ثُمَّ كَلَّمَ الْغُلَامَ ، فَالظَّاهِرُ أَنَّ الَّذِي اخْتَصَّتْ بِهِ هَذِهِ الْأُمَّةُ هُوَ الْغُرَّةُ وَالتَّحْجِيلُ لَا أَصْلُ الْوُضُوءِ، وَقَدْ صُرِّحَ بِذَلِكَ فِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَيْضًا مَرْفُوعًا!

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: {قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَام بِسَارَةَ فَدَخَلَ بِهَا قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ أَوْ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ؛ فَقِيلَ: دَخَلَ إِبْرَاهِيمُ بِامْرَأَةٍ هِيَ مِنْ أَحْسَنِ النِّسَاءِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ مَنْ هَذِهِ الَّتِي مَعَكَ؟ قَالَ: أُخْتِي! ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهَا؛ فَقَالَ: لَا تُكَذِّبِي حَدِيثِي فَإِنِّي أَخْبَرْتُهُمْ أَنَّكِ أُخْتِي وَاللَّهِ إِنْ عَلَى الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرُكِ؛ فَأَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ فَقَامَ إِلَيْهَا فَقَامَتْ تَوَضَّأُ وَتُصَلِّي؛ فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ وَأَحْصَنْتُ فَرْجِي إِلَّا عَلَى زَوْجِي، فَلَا تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ! فَغُطَّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ-}! قَالَ الْأَعْرَجُ، قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنْ يَمُتْ! يُقَالُ: هِيَ قَتَلَتْهُ؛ فَأُرْسِلَ ثُمَّ قَامَ إِلَيْهَا فَقَامَتْ تَوَضَّأُ تُصَلِّي؛ وَتَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ آمَنْتُ

---

[1] *صحيح البخاري، أنبياء*، ٨، *هبة* ٢٨، *هبة* ٣٦، *نكاح* ١٢.

[2] *صحيح مسلم: فضائل*، ١٥٤.

بِكَ وَبِرَسُولِكَ وَأَحْصَنْتُ فَرْجِي إِلَّا عَلَى زَوْجِي فَلَا تُسَلِّطْ عَلَيَّ هَذَا الْكَافِرَ؛ فَغُطَّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ؛ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ أَبُو سَلَمَةَ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنْ يَمُتْ؛ فَيُقَالُ: هِيَ قَتَلَتْهُ؛ فَأُرْسِلَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ؛ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَرْسَلْتُمْ إِلَيَّ إِلَّا شَيْطَانًا! أَرْجِعُوهَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَعْطُوهَا آجَرَ؛ فَرَجَعَتْ إِلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَقَالَتْ: أَشَعَرْتَ أَنَّ اللَّهَ كَبَتَ الْكَافِرَ وَأَخْدَمَ وَلِيدَةً؟

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَام بِسَارَةَ فَدَخَلَ قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ أَوْ جَبَّارٌ؛ فَقَالَ: أَعْطُوهَا آجَرَ وَأُهْدِيَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاةٌ فِيهَا سُمٌّ؛ وَقَالَ: أَبُو حُمَيْدٍ أَهْدَى مَلِكُ أَيْلَةَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَغْلَةً بَيْضَاءَ وَكَسَاهُ بُرْدًا وَكَتَبَ لَهُ بِبَحْرِهِمْ!

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: {أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ قَالَ: هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ بِسَارَةَ فَأَعْطَوْهَا آجَرَ فَرَجَعَتْ؛ فَقَالَتْ: أَشَعَرْتَ أَنَّ اللَّهَ كَبَتَ الْكَافِرَ وَأَخْدَمَ وَلِيدَةً؟ }وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ - مترجم].

في الواقع، وفق حدود معرفتي، إنّ أقدم نسخة عن قصّة هاجر وإسماعيل اللذين لم يتبقَ لديهما ما يشربانه وبحث هاجر اليائس عن الماء وهو ما جعلها تهرول من قمّة الصفا إلى المروة موجودة في البخاريّ. [أصل مشروعيّة السعي هو سعي هاجر عليها السلام، عندما تركها إبراهيم مع ابنهما إسماعيل عليهما السلام بمكّة، ونفد ما معها من طعام وشراب، وبدأت تشعر هي وابنها بالعطش؛ فسعَت بين الصفا والمروة سبع مرّات طلباً للماء، يقول ابن عبّاس: وجعلت أم إسماعيل ترضع إسماعيل وتشرب من ذلك الماء، حتّى إذا نفذ ما في السقاء عطشت وعطش ابنها، وجعلت تنظر إليه يتلوّى- أو قال: يتلبّط - فانطلقت كراهية أن تنظر إليه، فوجدت الصفا أقرب جبلٍ في الأرض يليها، فقامت عليه، ثمّ استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً، فلم تر أحداً، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي، رفعت طرف درعها، ثمّ سعت سعي الإنسان المجهود، حتى إذا جاوزت الوادي، ثمّ أتت المروة، فقامت عليها، ونظرت هل ترى أحداً، فلم ترَ أحداً، ففعلت ذلك سبع مرات، قال ابن عباس: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "فذلك سعي الناس بينهما" - مترجم]. في رواية ترجع إلى سعيد بن جبير سندها ابن عبّاس، تروى القصّة الكاملة لرحلة هاجر ونتيجتها النهائيّة باستقرارها

مع ابنها إسماعيل بالقرب من البئر الجديد زمزم في نسختين تختلفان الواحدة عن الأخرى بأمور بسيطة[1].

[عن سعيد بن جبير؛ قال ابن عبّاس: أول ما اتّخذ النساء المنطق من قبل أمّ إسماعيل؛ اتّخذت منطقاً لتعفي أثرها على سارة، ثم جاء بها إبراهيم وبابنها إسماعيل وهي ترضعه حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد وليس بمكّة يومئذ أحد وليس بها ماء، فوضعهما هنالك ووضع عندهما جراباً فيه تمرٌ وسقاء فيه ماء، ثمّ قفى إبراهيم منطلقاً فتبعته أم إسماعيل؛ فقالت: يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس فيه إنس ولا شيء؟ فقالت له ذلك مراراً وجعل لا يلتفت إليها؛ فقالت له: آلله الذي أمرك بهذا؟ قال: نعم! قالت: إذن لا يضيعنا! ثم رجعت فانطلق إبراهيم حتى إذا كان عند الثنيّة حيث لا يرونه استقبل بوجهه البيت ثمّ دعا بهؤلاء الكلمات ورفع يديه؛ فقال: ربّ إنّي أسكنت من ذرّيتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، حتى بلغَ يشكرون؛ وجعلت أم إسماعيل تُرضِعُ إسماعيل وتشرب من ذلك الماء حتى إذا نفد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتلوّى أو قال يتلبّط فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها فقامت عليه ثمّ استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً فلم ترَ أحداً فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها ثمّ سعَت سعيَ الإنسان المجهود حتى جاوزَت الوادي ثمّ أتَت المروة فقامت عليها ونظرَت هل ترى أحداً فلم ترَ أحداً ففعلت ذلك سبع مرّات! قال ابن عبّاس: قال النبي صلى الله عليه وسلم: فذلك سعي الناس بينهما! فلمّا أشرفَت على المروة سمعَت صوتاً؛ فقالت: صَه!! تريد نفسها، ثمّ تسمّعَت فسمعَت أيضاً؛ فقالَت: قد أسمعت إن كان عندك غواث! فإذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بعقبه أو قال بجناحه حتى ظهر الماء فجعلت تحوضه وتقول بيدها هكذا وجعلت تغرف من الماء في سقائها وهو يفور بعد ما تغرف؛ قال ابن عبّاس: قال النبي صلّى الله عليه وسلم: يرحمُ الله أمّ إسماعيل لو تركت زمزم؛ أو قال: لو لم تغرف من الماء لكانت زمزم عيناً معيناً؛ قال: فشربت وأرضعت ولدها! فقال لها الملك: لا تخافوا الضيعة فإنّ ها هنا بيت الله يبني هذا الغلام وأبوه وإنّ الله لا يضيع أهله؛ وكان البيت مرتفعاً من الأرض كالرابية تأتيه السيول فتأخذ عن يمينه وشماله، فكانت كذلك حتى مرّت بهم رفقة من جرهم أو أهل بيت من جرهم مقبلين من طريق كداء، فنزلوا في أسفل مكّة، فرأوا طائراً عائفاً؛ فقالوا: إنّ هذا

---

[1] *صحيح البخاري*، *أنبياء*، ٩.

الطائر ليدور على ماء لعهدنا بهذا الوادي وما فيه ماء؛ فأرسلوا جريا أو جريين فإذا هم بالماء فرجعوا فأخبروهم بالماء فأقبلوا! قال: وأمّ إسماعيل عند الماء؛ فقالوا: أتأذنين لنا أن ننزل عندك؟ فقالت: نعم ولكن لا حق لكم في الماء! قالوا: نعم! قال ابن عباس: قال النبي صلى الله عليه وسلم: فألفى ذلك أم إسماعيل وهي تحبّ الإنس، فنزلوا وأرسلوا إلى أهليهم فنزلوا معهم، حتى إذا كان بها أهل أبيات منهم وشبّ الغلام وتعلّم العربية منهم وأنفسهم وأعجبهم حين شبّ، فلما أدرك زوجوه امرأة منهم؛ وماتت أم إسماعيل، فجاء إبراهيم بعدما تزوج إسماعيل يطالع تركته فلم يجد إسماعيل فسأل امرأته عنه؛ فقالت: خرج يبتغي لنا! ثمّ سألها عن عيشهم وهيئتهم؛ فقالت: نحن بشر نحن في ضيق وشدّة!! فشكت إليه؛ قال: فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام وقولي له يغير عتبة بابه! فلمّا جاء إسماعيل كأنّه آنس شيئاً؛ فقال: هل جاءكم من أحد؟ قالت: نعم جاءنا شيخ كذا وكذا فسألنا عنك! فأخبرته وسألني كيف عيشنا فأخبرته أنّا في جهد وشدّة!! قال: فهل أوصاك بشيء؟ قالت: نعم!! أمرني أن أقرأ عليك السلام ويقول غيّر عتبة بابك!! قال: ذاك أبي وقد أمرني أن أفارقك؛ الحقي بأهلك!! فطلّقها وتزوّج منهم أخرى؛ فلبث عنهم إبراهيم ما شاء الله ثمّ أتاهم بعد فلم يجده فدخل على امرأته فسألها عنه؛ فقالت: خرج يبتغي لنا! قال: كيف أنتم؟ وسألها عن عيشهم وهيئتهم؛ فقالت: نحن بخير وسعة وأثنَت على الله! فقال ما طعامكم؟ قالت: اللحم! قال: فما شرابكم؟ قالت: الماء! قال: اللّهمّ بارك لهم في اللّحم والماء!! قال النبيّ: ولم يكن لهم يومئذ حبّ ولو كان لهم دعا لهم فيه؛ قال: فهما لا يخلو عليهما أحد بغير مكة إلا لم يوافقاه؛ قال: فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام ومريه يثبّت عتبة بابه! فلمّا جاء إسماعيل، قال: هل أتاكم من أحدٍ؟ قالت: نعم أتانا شيخ حسن الهيئة، وأثنَت عليه، فسألني عنك فأخبرته فسألني كيف عيشنا فأخبرته أنّا بخير! قال: فأوصاك بشيء؟ قالت نعم هو يقرأ عليك السلام ويأمرك أن تُثبّتَ عتبة بابك! قال: ذاك أبي وأنت العتبة أمرني أن أمسكك؛ ثمّ لبث عنهم ما شاء الله ثمّ جاء بعد ذلك وإسماعيل يبري نبلاً له تحت دوحة قريباً من زمزم، فلمّا رآه قام إليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد؛ ثمّ قال: يا إسماعيل إنّ الله أمرني بأمر! قال: فاصنع ما أمَرَك ربّك؛ قال: وتُعينني؟ قال: وأعينك! قال: فإنّ الله أمرني أن أبنيَ ها هنا بيتاً - وأشار إلى أكمة مرتفعة على ما حولها؛ قال: فعند ذلك رفعا القواعد من البيت فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني حتى إذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له، فقام عليه وهو يبني وإسماعيل يناوله الحجارة؛ وهما يقولان: ربَّنا تقبّل منّا إنّك أنت السميع العليم! قال: فجعلا يبنيان حتى يدورا حول البيت؛ وهما يقولان: ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت

السميع العليم - مترجم]. وبصرف النظر عن حقيقة إنّ نسخة واحدة تذكرُ أنّ والدة إسماعيل كانت أول من استخدمت منطقها لتعفي أثرها على سارة، فهاتان الروايتان تقدّمان قصّة إبراهيم، هاجر، وإسماعيل إذ أضحت معروفة على نطاق واسع في الإسلام، لاسيّما عبر مجموعات الأحاديث الدينيّة مثل *رياض الصالحين* للنووي، الذي مات في القرن السابع\الثالث عشر.

من الواضح، أنّ إبراهيم في هذه النسخ ليس فقط يبعد هاجر وابنها، بل يأتي بها وبإسماعيل إلى مكان في الكعبة قرب زمزم ويتركها لرعاية الله .في ذلك الوقت لم يكن ليوجد ماء فلا أحد يعيش هناك. هرولت هاجر من الصفا إلى المروة لنصل أخيراً على نوع من التناغم بين القرآن والقصّة، لأنّ هذه الرواية تذكر أنّ النبيّ قال إنّ هرولة الناس بينهما هو بسبب ذلك(*فذلك سعي الناس بينهما*). قام ملاك بحفر بئر زمزم لتبدأ هاجر بفعل شيء في الحوض حوله.

هذا العنصر الأخير موجود أيضاً في رواية ترجع أيضاً إلى سعيد بن جبير وسندها ابن عبّاس والتي نجد عنها نسختان واحدة عند البخاري وأخرى في مجموعة أحاديث ابن حنبل[1] [نصّ ابن حنبل: عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ، أَنَّ جِبْرِيلَ لَمَّا رَكَضَ زَمْزَمَ بِعَقِبِهِ ، جَعَلَتْ أُمُّ إِسْمَاعِيلَ تَجْمَعُ الْبَطْحَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ".رَحِمَ اللَّهُ هَاجَرَ أُمَّ إِسْمَاعِيلَ ، لَوْ تَرَكَتْهَا لَكَانَتْ مَاءً مَعِينًا" – مترجم]. وكما في الرواية الأكثر طولاً التي سندها سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، فهذه النسخ جميعها تقول إنّ هاجر فعلت شيئاً لبئر زمزم جعل منها مالكة البئر وإنّ حقّها وذريتها هذا أقرّت به قبيلة جرهم التي جاءت للعيش معها ومع ابنها في مكة [نصّ البخاري: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَرْحَمُ اللَّهُ أُمَّ إِسْمَاعِيلَ لَوْ تَرَكَتْ زَمْزَمَ؛ أَوْ قَالَ: لَوْ لَمْ تَغْرِفْ مِنْ الْمَاءِ، لَكَانَتْ زَمْزَمُ عَيْنًا مَعِينًا! قَالَ: فَشَرِبَتْ وَأَرْضَعَتْ وَلَدَهَا؛ فَقَالَ لَهَا الْمَلَكُ: لا تَخَافُوا الضَّيْعَةَ فَإِنَّ هَا هُنَا بَيْتَ اللَّهِ يَبْنِي هَذَا الْغُلامُ وَأَبُوهُ وَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَهْلَهُ! وَكَانَ الْبَيْتُ مُرْتَفِعًا مِنْ الأَرْضِ كَالرَّابِيَةِ تَأْتِيهِ السُّيُولُ فَتَأْخُذُ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ؛ فَكَانَتْ كَذَلِكَ حَتَّى مَرَّتْ بِهِمْ رُفْقَةٌ مِنْ جُرْهُمَ أَوْ أَهْلُ بَيْتٍ مِنْ جُرْهُمَ، مُقْبِلِينَ مِنْ طَرِيقِ كَدَاءٍ، فَنَزَلُوا فِي أَسْفَلِ مَكَّةَ فَرَأَوْا طَائِرًا عَائِفًا فَقَالُوا: إِنَّ هَذَا الطَّائِرَ لَيَدُورُ عَلَى مَاءٍ! لَعَهْدُنَا بِهَذَا الْوَادِي وَمَا فِيهِ مَاءٌ! فَأَرْسَلُوا جَرِيًّا أَوْ

---

[1] *صحيح البخاري*، *أنبياء*، ٨، شرب ١٠؛ *مسند أحمد بن حنبل*: ٥، ١٢١.

جِرِيِّيْنِ فَإِذَا هُمْ بِالْمَاءِ، فَرَجَعُوا فَأَخْبَرُوهُمْ بِالْمَاءِ، فَأَقْبَلُوا قَالَ: وَأُمُّ إِسْمَاعِيلَ عِنْدَ الْمَاءِ؛ فَقَالُوا: أَتَأْذَنِينَ لَنَا أَنْ نَنْزِلَ عِنْدَكِ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ! وَلَكِنْ لا حَقَّ لَكُمْ فِي الْمَاءِ!! قَالُوا: نَعَمْ – مترجم]. وهكذا فقد كان ذلك الأساس الذي اعتمد عليه أحفاد العبّاس، عم النبي الأكبر، في أن يكون لذرّيته الحقّ في تقديم ماء زمزم للحجيج.

ليس هنالك الكثير من الذي يمكننا أن نستنتجه بنوع من اليقين من كل هذا، لكن ثمّة شيء واحد واضح إلى حد ما. ففي أقدم حقبة للإسلام ليس لدينا الكثير من الإشارات إلى هاجر بأية حال.أمّا ما يتعلّق بالمصادر المكتوبة المعنية، فسيبدو أنّه فقط في زمن معيّن من النصف الأول من القرن الثاني للإسلام تُذكَر هاجر بأيّة حال، وأنّه ليس قبل نهاية القرن الثاني للإسلام، أي بداية القرن التاسع للميلاد، عندما تمت كتابة قصتها وهروبها مع ابنها إلى مكّة. وبطبيعة الحال، فإنّ التقليد الشفوي الذي كان مستودعهم يمكن أن يكون أكثر قدماً، لكن على الرغم من ذلك فإنّ ما يلفت النظر هو أنّ انشغالهم المبكر على ما يبدو لم تكن له علاقة بهاجر، وإن الاهتمامات الأولى بهاجر تبدو مرتبطة بمطالبة ذريّة عبّاس بالحقّ بماء زمزم.

إنّ أقدم مصدر مكتوب يذكر هاجر كأم للعرب هو *تفسير* عبد الرزّاق المذكور آنفاً، والذي يعود تاريخه إلى نهاية القرن الإسلامي الثاني، أي بداية القرن التاسع للميلاد.

في ضوء هذا كلّه أرى أنّه من المستبعد جداً أن تكون هاجر قد لعبت أيّ دور جديّ في التاريخ العقائدي الإسلامي المبكر. ربّما يكون وجودها قد أُخِذ بالطبع من قبل التراث الإسلاميّ المتأخّر، لكن هذا مستبعد في ضوء حقيقة أنه على ما يبدو كلّما تأخرنا زمنيّاً، كلمت ازدادت المواد المتوافرة لنا حول هاجر كأم لإسماعيل وعلاقتها بأصل السعي بين الصفا والمروة. فبدلاً من إخراجها من النصوص المكتوبة، فقد كان يكتب عنها على نحو متزايد في الروايات الإسلامية.

وبكلّ الأحوال فنصّ *القرآن* كما نعرفه الآن، أي التنقيح العثماني، كان قد ثبت بالفعل مع نهاية القرن السابع وربّما قبل ذلك[1]. وغياب هاجر عن القرآن ملحوظ بالفعل، ليس

---

(1) قارن: F. Leemhuis," *Readings of the Qur"¯an* ,"EQ, 4:353–363;F.Leemhuis,"From Palm Leaves to the Internet," in *The Cambridge Companion to the Quran* (ed. J.D. McAuliffe; CCR ;Cambridge 2006),145–161.

لأنّها قمعت من قبل التراث الإسلامي، بل لأنّها دخلت خشبة المسرح في وقت لاحق ليس إلاّ. ولأنّ مرجعية التفاسير الأولى راسخة الأركان بما يكفي اليوم، ليس من المستغرب أنّها تدعم أهميّة هاجر النسبيّة في حقبة الإسلام الأولى.

هذا الكتاب

يعد إبراهيم الشخصية الأهم في التاريخ الديني الإنساني، وقد تكون هذه المقولة مختلف عليها من قبل علماء الأركيولوجيا أو النقدية الكتابية وهم يرون غير ذلك اعتماداً على مجموعة من المعطيات المادية، إن هذا الاختلاف البينّ بين الباحثين المعنيين في الدراسات الدينية خلق ديناميكية عالية واتجاهات متعددة في دراسة الديانات الإبراهيمية والبحث عن أصولها الاولى والتأثيرات المتبادلة فيما بينها، كذلك تحديد الهوية الثقافية والفكرية لأهم رموزها يبدو أن هذا الكتاب يخوض في بحث تلك السرديات التي انتجتها الديانات الإبراهيمية من داخلها ويعيد تشكيلها من جديد في بحث أهم انظمتها السردية الداخلية.



ISBN 978-1-927946-43-5

9 781927 946435



The Academic Center for Research

CANADA- TORONTO

